جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الاجتماعية الإنسانية
قسم العلوم الإجتماعية



مذكرة ماستر

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالبة:

زهرة شمباوي

يوم: .Click here to enter a date

مفهوم الدين عند إيمانويل كانط

لجنة المناقشة:

لكحل حمدي	أ. مح أ	محمد خيضر –بسكرة	مشرفا
كشكار فتح الله	أ. مح أ	محمد خيضر – بسكرة	رئيسا
حميدات صالح		محمد خيضر – بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية: 2022-2023


بسم الله الرحمن الرحيم

دعاء

يا مُنزّل القرآن إذا أعطيتنا نجاحًا فلا تأخذ تواضعنا

وإذا أَعطيتنا تواضعًا فلا تأخذ اعتزازنا لكرامتنا

وإذا سألنا يا رب النّاس فأعطنا شجاعة العفو

ولا تجعلنا نُصابُ بالغُرور إذا نجحنا

ولا باليأس إذا أخفقنا وذكّرنا دائما

أنّ الإخفاق هو التّجربة الوحيدة التي تسبق

النّجاح.

إهداء

حين تعلم أنّك مدين ومقصّر في حق كلّ الناس صار إهداءك مُلكاً وحقاً لكلِّ النّاس، لكن حين تعلم أنّ عليك أن تصنع إهداءك في كلماتٍ، وجب أن تهمس لهذه الصّفحات إلى من قال فيهما الرّحمن

﴿وارحمهما كما ربّياني صغيرًا﴾

إلى من ركع العطاء أمام قدميها أعطتني من عمرها حبّاً..

إلى من أفنت عمرها من أجل تحقيق أهدافنا..

إلى نبع الحنان والطيبة أمّي الغالية "نادية زيان"..

إلى أعزّ إنسان في الوجود وقدوتي في هذه الحياة..

إلى الذي سعى جاهداً في تربيتي وتعليمي ووقف بجانبي بكلّ ما يملك أبي الحنون "جموعي شهباوي" حفظك الله

وإلى شركاء الرحم إخوتي "رابح وسيف وعمر وإبراهيم ومحمد"، وأخواتي "نجوى وزوجها حمزة"، و"منى وزوجها عبد اللّطيف"، وملك البرعم الصغير"..

وإلى جميع أفراد العائلة منهم زوجي الحبيب قرّة عيني "أحمد" أدامك الله لي سندا ومسندا واتكائي في الدّنيا والآخرة، كما لا أنسى الفضل الكبير أيضاً لخالي الحنون "توفيق زيان" الذي أعانني معنوياً هو وزوجته "منى" وإلى البراعم الصغيرة كل من: "مرية وأمير وضياء"، وأشكر خالي "سمير زيان وزوجته صبرينة"، كما أشكر أخت زوجي الغالية لقلبي "ميمونة وزوجها جمال"، والكتاكيت الصغار "رزان ولجين".

وإلى كلّ رفقائي صديقاتي، وإلى كل الزميلات والزملاء، وكل طلبة العلوم الاجتماعية تخصص الفلسفة خاصة.

زهرة شهباوي

شكر وعرفان

الحمد والشّكر لله على توفيقه لي في إتمام هذا البحث

كلّ الشّكر والتّقدير لأساتذتي الذين أناروا لي طريق العلم

شكري الخالص لأستاذي الفاضل والمشرف

"حمدي لكحل"

لما بذله من جهدٍ في سبيل تقويم وإنجاز هذه المذكرة فجزاه الله خيراً

وإلى كلّ من كان عوناً لي في هذا البحث

ولو بكلمة طيبة.

فهرس الموضوعات

مقدّمة

مقدمة

عُرف الفكر الفلسفي منذ القدم بارتباطه الوثيق بالدّين؛ ذلك كون التّفكير الفلسفي كان مُمتزجاً بالتّفكير الدّيني حتى قيل فيه أنّ الفلسفة بنت الدّين وأمّ العلم.

فهدفهما يسير في منحى واحدٍ فلا يوجد خلافٌ بين الهدف الذي تسعى له الفلسفة والذي يسعى له الدّين أيضاً؛ فالفلسفة في أصلها تبحث عن معرفة الوجود، وغايته، ومعرفة سبيل السعادة التي يبحث عنها الإنسان في العاجل والآجل، فهي تعدّ من المواضيع التي تهتم بها الفلسفة بقسميها النّظري والعملي، وهما موضوعَا الدّين أيضاً بمعناه الشّامل والحامل للأصول والفروع. إلاّ أنّه لا يمنعُ من وجودِ اختلاف بين كلٍّ من الدّين والفلسفة فهو يبرز في الوسيلة التي يتوصّل بها البشر لتلك المعرفة والتي تكمن في العقل، أمّا الدين فوسيلته هي الوحي.

وإذا كان الدين قد بقي على الدّوام وهي المقولة التي ستجري في فلكه وهي الأكثر راهنيةً وحضوراً في مختلف المذاهب والمدارس الفلسفية الغربية منذ عهد الفيلسوف اليوناني "سقراط" في الفسلفة اليونانية، إلى غاية ظهور فلاسفة القرن الحديث أمثال: (ديكارت وهيجل وكانط) في الفلسفة الحديثة، فإنّ هذه المكانة المركزية التي كانت تشير للمسألة الدينية قد استطاعت الحفاظ على راهنيتها في فلسفة الحياة ذاتها، فهذه الأخيرة لم تخرج عن الإطار العام للفكر الغربي وموقفه إزاء المسألة الدينية، لكنها في الوقت ذاته نجدها قد قدمت وأتت برؤيتها الجديدة وطرحتها من منظورٍ مغايرٍ ومختلفٍ، تأرجح في عمومه بين الرّفض والتّأييد المشوب بكثير من التّحفظ والحذر.

ويكتسي الموضوع الذي نحن بصدد دراسته أهمية بالغة الأثر في الفكر الفلسفي المعاصر، سواءٌ تعلّق الأمر بالحاضنة التي نشأ فيها –الحضارة الغربية أو تعلّق الأمر بالامتدادات والارتدادات التي نلمس أثرها في فكرنا العربي المعاصر الذي ما انفك يردّد أصداء مجموعة من الفلاسفة الأوربيين، أمثال: "كانط"، وهو ما يظهر جليا من خلال الحضور المكثّف للدرس الكانطي في العديد من مختلف الدّراسات والأبحاث العربية المعاصرة، ولعل ما يزيد

موضوعنا هذا أهمية كبرى أنّه تطرّق لإحدى المسائل الفلسفية في تاريخ الفلسفة الغربية وهي مسألة مفهوم الدّين، والذي جاء كردّ فعلٍ ضدَّ مجمل التّيارات الفلسفية التي عرفتها الإنسانية، وحاملاً للوقت نفسه رؤيةً حيويةً جديدةً للإنسان المستقبلي الذي بقي هاجسا وآملا لدى معظم الفلاسفة، وعلى مدار التّاريخ الفلسفي الذي عرفته الإنسانية عامّة.

من هنا تأتي دراستنا الموسومة ب:"**مفهوم الدّين عند إيمانويل كانط**"والتي تعدّ كمحاولة فلسفية متواضعة غايتها إماطة اللّثام عن حقيقة الموقف الفلسفي من الدّين في فلسفة الحياة، والتي رسمت معالمها من خلال المشروع الكانطي، بغية الكشف عن رؤية فلسفية متكاملة عن أبعاد ذلك الموقف الديني ومدى انعكاساته على المسار الفكري الفلسفي الذي عرفته الفلسفة الحديثة.

ولأجل الفهم الأكثر والاستزادة في تفاصيل هذا المشروع والموقف الكانطي من إشكالية مفهوم الدين، جاء العمل الموسوم ب: "**مفهوم الدين عند إيمانويل كانط**" محاولين الاقتراب قدر الإمكان من موقف كانط من الدين، فإنّ ذلك ما دفعنا إلى التّساؤل عن مكانة مفهوم الدين في تصوّر كانط، وكذا عن مدى قدرة الإنسان على استيعاب التجربة الدينية أو على تجاوزها والتّأسيس لما يعلو الأفق الدّيني المنظور إلى البديل الممكن للحياة الجديدة. وقد تمّ بناء خطّة لهذه الدّراسة تمثلت فيما يلي:

حيث تمّ تقسيم الدّراسة إلى ثلاثة فصول؛ تطرّقت الباحثة في الفصل الأول إلى تحديد المتغيّرين كل من: "كانط والدين"؛ فجاء هذا الفصل بعنوان: **مقاربة مفاهيمية لفكر كانط**؛ والذي تضمّن بدوره تمهيد عام للفصل، يليه ثلاثة مباحث: فكان **المبحث الأول** حول: **كانط الفكر والشخصية** وهو في ثلاثة عناصر فرعية. أمّا **المبحث الثاني** بعنوان: **مصادر فكره** وجاء في أربعة عناصر جزئية، وكان **المبحث الثالث** تحت عنوان: **الدين الماهية والمفهوم** وهو في عنصرين، وختمنا هذا الفصل بخلاصة جاء فيها مجمل ما تمّ التّطرق له في طيّات الفصل الأول.

وجاء **الفصل الثاني** تحت عنوان: **التّصور الكانطي لفلسفة الدين** وهو في ثلاثة مباحث متساويا مع الفصل الأول: فجاء بداية **بتمهيد** سطحي بعده **المبحث الأول** بعنوان: **طبيعة الدين عند كانط**، وهو في عنصرين أساسيين. **والمبحث الثاني** بعنوان: **مراحل الموقف الديني وحضور النصوص الدينية العلاقة بين الدّين والأخلاق في الفلسفة الدينية الكانطية** تناولناه في ثلاثة أجزاء أساسية. وأنهينا هذا الفصل بخلاصة عامة شملت كل عناصر الفصل الثاني.

أمّا **الفصل الثالث** فكان بعنوان: **قراءة تقييمية للتّصور الكانطي وتأثيره في الفلسفات بعده**، فقد مهدنا له **بتمهيد عام**، تلاه **مبحث أوّل** بعنوان: **الدّين الأخلاقي والتّاريخي عند كانط** وجاء هذا المبحث حاملا لعنصرين أساسيين، ثم **المبحث الثاني** تحت عنوان: **نقد الكانطية وأثره على الفلسفات الحديثة والمعاصرة**؛ وتمّ عرض أهمّ من نقد كانط وعارضه في نظريته الأخلاقية، كما ذكرنا بعدها أبرز من أيّده في نظريته تلك، ثمّ التّطرق للتّأثير التّصوّري الكانطي الجديد في الفلسفات الحديثة والمعاصرة، وصولاً **لخلاصة عامة** تناولنا فيها أهمّ النّقاط التي خرجتُ منها من خلال هذا الفصل.

وتذيّل بحثنا هذا **خاتمة** سعينا فيها إلى تقديم حوصلة عامّة عن موضوع البحث، وكذا النتائج المتوصل إليها، إضافة إلى إعطاء الإجابة النهائية حول التّساؤلات المطروحة في الإشكالية، مع تقديم أهمّ **التّوصيات** العامّة التي ارتأينا أنّها تكون مفيدة ونافعة لأجيال بعدنا.

أمّا البناء المنهجي للدّراسة فكان كالآتي:

1. إشكالية الدراسة:

من خلال موضوعنا الموسوم ب: "**مفهوم الدّين عند إيمانويل كانط**" يمكن صياغة الإشكالية كالآتي:

كيف كان تصوّر كانط للدّين؟ وما مكانة هذا التّصوّر في فلسفته خاصّة وفي الفلسفة الحديثة والمعاصرة عامّة؟

وانطلاقا من هذه الإشكالية يمكن صياغة الأسئلة الآتية:

- ✓ **فيما تتمثّل المقاربة المفاهيمية لفكر كانط؟**
- ✓ **وكيف جاء التّصوّر الكانطي لفلسفة الدّين؟**
- ✓ **ما القراءة التّقييمية التي قُدّمت لهذا التّصوّر الكانطي؟**
- ✓ **وكيف تمّ تأثير هذا التّصوّر على الفلسفات الحديثة والمعاصرة؟**

2. أهداف الدّراسة:

تهدف هذه الدّراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- التّعرف على مفهوم الدّين عند كانط.
- التّعرّف على الأسس الأساسيّة التي قام عليها التّصوّر الكانطي للدّين.
- التّعرّف على العلاقة بين الأخلاق والدّين عند كانط.

3. منهج الدّراسة:

كما اتّبعت الباحثة في دراستها هذه مجموعة من المناهج البحثية التي تمثّلت في:

المنهج التّاريخي: وتمّ اعتماده تحديدا في هذا البحث من خلال رصد التّربة الدّينية في امتداداتها التّاريخية وأصولها ومنابعها الأولى.

والمنهج التّحليلي النّقدي من أجل عرض الأفكار الأساسية لمفهوم الدّين عند كانط، كما حاولتُ من خلال هذا المنهج إبراز مكانة المفهوم الكانطي للدّين.

4. الدوافع:

اختارت الباحثة دوافع موضوعية وأخرى ذاتية، فمن بين تلك **الدّوافع الذّاتية** التي تتعلّق بفضولها المعرفي الذي تملّكها حول تصوّر كانط، كما لا تخفي اهتمامها بتفكير هذا الفيلسوف واعترافها بتأثيره في تاريخ الفكر الفلسفي.

أمّا الدوافع الموضوعية التي قادتني للبحث في هذا الموضوع ودراسته هي أنّها:

– تتعلّق بسعيها من خلال هذه المحاولة المتواضعة أن تكون مدخلاً وتمهيداً أولياً لفهم الأبعاد الدّينية في فلسفة كانط، والوقوف على عناصر الجِدّة والتّجاوز التي جاءت بها هذه الأبعاد.

– كما تطمح الباحثة من خلال هذه الدراسة إلى التّعرّف على مضامين مفهوم الدّين عند أحد أهمّ الفلاسفة الأوربيين ألا وهو "**إيمانويل كانط**"، وكذلك استيعاب طريقة هذا الفيلسوف الألماني في تحليله لمضامين النّصوص الدّينية والكشف عن مختلف الانغلاق الفكري الذي يمنع الإنسان من التّمتع بمعقوليته في مجال الدّين.

5. الصّعوبات:

واجهت الباحثة عدّة صعوبات نذكر منها:

صعوبة الرّجوع إلى المصادر الأصلية وصعوبة ترجمتها إن توفرت، كما واجهتْ الباحثة مشكلة الترجمة حيث أنّ أغلب الترجمات إلى اللغة العربية هي ترجمة ثانية أي ترجمة التّرجمات، ورغم كل هذا بفضل الله وحمده تمكنتْ من مواجهة كل تلك العوائق وتم إنهاء هذا البحث وطبعه على هذه الشاكلة.

لمّا كان الغرض الإلمام بمختلف جوانب الموضوع، فقد تمّ العودة تقريبا لجلّ نصوص ومؤلّفات كانط وذلك وفقَ ما يخدم البحث، ثمّ الرّجوع لأهمّ ما كتبه كبار الفلاسفة والمفكّرين أمثال:

إيمانويل كانط في كتابه "نقد العقل المحض"، ترجمة: موسى وهبة. وكتاب لإيمانويل كانط أيضا بعنوان: "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة: عبد الغفّار مكاوي هذه من بين المصادر التي تمّ العودة إليها في هذا البحث.

ومن المفكرين العرب كأمثال: عبد الرّحمن بدوي في كتابه "فلسفة العصور الوسطى"، وكتاب لخضر إ. حيدر بعنوان:"إيمانويل كانط الفيلسوف الشاهد على الحداثة والنّاقد لعيوبها". إضافة لكتاب كرم يوسف بعنوان:"تاريخ الفلسفة اليونانية"، وفي الأخير اعتمدت الباحثة أبرز الدّراسات التي أجراها الباحثون في جامعات مختلفة عبر الوطن العربي، والتي يمكن أن أذكر منها:"الدّين في فلسفة كانط" لبشرى براهمية وابتسام بوترعة؛ والتي تحدّثتا عن النّزعة الدينية والمفهوم الدّيني في فكر كانط.

وآخر ما يمكن قوله في هذا المقام، هو أن أكون قد وُفقتُ في إنجاز هذه الدّراسة العلمية، وطوّرتُ قدراتي البحثية، وأمّا النّقائص التي سوف يتم تسجيلها من طرف الأساتذة الكرام إلاّ دليلاً على خصائص البحث العلمي الذي يتميّز بالنّسبيّة والانفتاحية، وقابلية المراجعة، وإمكانية الخطأ، فما كان من صواب فمن الله عز وجل وما كان من خطأ فمني، وآخر دعواي أرجو من الله التّوفيق والسّداد.

الفصل الأول:

مقاربة مفاهيمية لفكر كانط

تمهيد.

<u>المبحث الأوّل: كانط الفكر والشّخصية.</u>

المطلب الأوّل: مولده ونشأته.

المطلب الثّاني: مؤلّفاته وانجازاته.

المطلب الثّالث: وفاته.

<u>المبحث الثّاني: مصادر فكره.</u>

المطلب الأوّل: الفلسفة اليونانيّة.

المطلب الثّاني: الفلسفة الوسيطية.

المطلب الثالث: الفلسفة الإسلامية.

المطلب الرّابع: الفلسفة الحديثة.

<u>المبحث الثّالث: الدّين الماهية والمفهوم.</u>

المطلب الأوّل: تعريف الدين.

1. **لغة.**
2. **اصطلاحا.**
3. **نشأة الدّين.**

المطلب الثّاني: وظائف الدّين.

1. **الوظيفة الأنثربولوجية.**
2. **الوظيفة الاجتماعية.**

خلاصة.

تمهيد:

تطرّقت الباحثة في هذا الفصل الموسوم ب: **"مقاربة مفاهيمية لفكر كانط"،** حيث تمّ التطرّق فيه إلى كانط الفكر والشّخصية؛ والذي حمل لواء الحديث عن الحياة الشّخصية العلمية والعملية للفيلسوف، كما تناولتُ فيه وفاته مع ذكر أهمّ المؤلّفات والإنجازات التي قدّمها كانط في مسيرته الحياتية، بعدها الحديث عن أبرز المصادر التي تأثّر بها كانط واقتبس من بعضها ليقدّم مفهوماً للدّين والذي شبّهه بالنّظرية الأخلاقية من خلال الواجبات الأخلاقية التي يقوم بها الشّخص والإرادة الخيّرة التي يختارها، ثمّ تمّ تناول مفهوم الدين من النظرة الشمولية العامة من قبل مجموعة من فلاسفة الاجتماع وفلاسفة الدين.



المبحث الأول: كانط الفكر والشخصية

المطلب الأول: مولده ونشأته

إيمانويل كانط(kant Emmanuel) أحد العلامات البارزة في تاريخ الفلسفة الحديثة بوجه خاص، كما يعدّ أحد عمالقة فلاسفة القرن الثّامن عشر؛ فهو فيلسوف ألماني، ولد ومات في كونيغسمبرغ[1] (بروسيا الشرقية) (22نيسان 1724-12 شباط 1804م.[2] وينتمي الفيلسوف الألماني إلى عائلة من شيعة بروتستالية وتدعى بالشيعة التقوية"[3]، نشأ كانط على هذا المذهب وتشبّه به بين منزله والمدرسة والجامعة وهذا ما جعل فكره يتأثر به.[4] فالحاجة والفقر جعلاه يتحمل مصاريف أسرته في سنّ مبكرة، وهذا ما يفسر للبعض نشأة الفيلسوف القاسية وتملكه لتلك الصرامة والجدية وهي أحد السمات التي كانت يتميز بها كانط منذ الصغر.[5]

عاش كانط حياة جد صعبة في شبابه وتلقّى تعليمه في مدارس المدينة، وقد ظلّ على هذه الحال لغاية بلوغه سن العشرين سنة ودخل الجامعة دون أيّ دخلٍ ثابتٍ،

---

[1]**كونيغسمبرغ:** تقع هذه المدينة في الأراضي الروسية المطلة على بحر البلطيق، واسمها الحالي كالينينغراد، وقد ضمها الاتحاد السوفياتي إليه في العام 1946م، بعد تفكك ألمانيا في نهاية ح.ع.2 وخسارتها مساحات شاسعة في الشرق، أي ما كان يعرف في أيام كانط بروسيا الشرقية. إيمانويل كانط، في التربية وإجابة عن سؤال: ما التنوير؟، تر: جوزيف معلوف، دار الرافدين، ط1، بغداد، العراق، 2022م، ص08.

[2] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهتيون-المتصوفون)، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان، 2006م، 513.

[3]**حركة التقوية:** هي طائفة تنتمي إلى الثائر الديني مارتن لوثر غير أنها تناوئ النزعة البروتستنتية اليقينية. إبراهيم مصطفى إبراهيم، أفكار ورجال الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، (د ط)، الإسكندرية، القاهرة، 2011م، ص ص113-114.

[4] مهناوي سهير، فلسفة الأنوار عند كانط، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2015م-2016م، ص15.

[5] محمد عبد الله الخالدي، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مجلة مداد الآداب، العدد الثاني والعشرون، جامعة بغداد، ص590.

وهذا بسبب الحاجة والعوز الشّديد الذي يعاني منه الفيلسوف، فلجأ لتدريس المتخلّفين من زملائه حتى يوفّر لنفسه نفقات تعليمه ومعيشته، فتم ترشيحه للحصول على رتبة الأستاذية إلاّ أنّه رفضها وظل فقيراً ينتقل من منزل لآخر ويحضر في مواضيع مختلفة لجذب العديد من الطّلاب، وقد ذكر بعض المؤرّخون أنّ كانط المعلّم غير كانط المؤلّف الذي اشتهر بالغموض وتعسّر فهمه، وبعد انتهائه من دراسته في جامعة كونسجبرج طالباً للاّهوت في كلية الفلسفة أراد له أبوه أن يكون خطيباً وأن يهزّ رأسه يوماً من فوق المنبر، إلاّ أنّ الفلسفة ودروسها كان لها الأثر الأكبر في حياته وكان كثيرَ الإقبال على دروس الفلسفة العامّة أكثر من دروس اللاّهوت ربّما يكون مرجعه في التّعليم الذي تلقاه منذ الصّغر فكان رافضاً لتغلّب الجانب الدّيني على الجانب العقلي في تعليمه فهو يكره التّعليم بصورة الجدل الذي لا ينتهي، والمراسم الشّكلية والسّاعات الطّويلة التي تتّفق في تعليم الدّين والصّلوات المتّصلة من ساعة الإفطار إلى النّوم.[1]

تمتّع الفيلسوف كانط بسعة اطلاعه وتنظيمه في مواقيت حياته اليومية، ولم يغادر مدينته إلا لفترة قصيرة، لأنه انشغل بتعليم أبناء الأثرياء بعد تخرجه من الجامعة، كما عاش أعزباً ولم يتزوج أبدا رغم هذا تميز بكونه إنسانا اجتماعيا من طراز فريد، وتمتع بصحة جيدة ولم يزر في حياته أي طبيب رغم هزالة وضعف بدنه.[2] رغم قساوة الحياة التي عاكست حياة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط إلا أنه كبر ودرس ودرّس واستقر وأعطى لنفسه قيمة وهدف سعى به في جميع مراحل حياته وتغلب عليها وأصبح من كبار المدرسين في الجامعة الألمانية.

---

[1] عايدة عبد الحميد عبد الرحمن، نظرية المعرفة عند كانط، قسم العقيدة والفلسفة، القليوبية، ص ص746-747. وغريزي وفيق، عمانويل وفلسفته النقدية، مجلة تحولات، العدد:25، 2008م، ص34. ومحمد عبد الله الخالدي، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص590.

[2] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، عمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1993م، ص ص27-29.

المطلب الثاني: مؤلّفاته وانجازاته

لقد أبدى اهتمام كانط بفلسفة الدين واضحا وجليا ممّا أنتج عنه عناية كبيرة جعلته يؤلف فيها من كتب وفصول؛ فقد ترك لنا كانط مكتبة زاخرة وثرية بالكتب في ميدان الفكر بصفة عامة، حيث قيل عنه أنه ألف في أنواع متعددة وظروف شتى من المعرفة، والفلسفة خاصة؛ أهمها: [1]

-الحجة الوحيدة الممكنة لدعم إثبات وجود الله كان عام 1763م؛ يتحدث هذا الكتاب عن الفترة المبكرة في فلسفته التي اعتبرها فيما بعد "سباتا عقاديا"، ويشكك كانط كل من الحجة الأنطولوجية عن الله، ويجادل كانط بأنّ هذا الشيء الضروري يجب أن تنسب إليه كل الخصائص التي تنسب عموما إلى الله، وأنّ الله موجود بالضرورة.

-"نقد العقل الخالص" ألفه سنة 1781م، وهو من أهم مؤلفاته، نقد فيه (كانط) العقل النظري وبين له حدودا يجب الوقوف عندها، وقد نشره وهو في الستين من عمره، ويبحث فيه عن محدوديات وبنية العقل البشري ذاته. وقد قام هذا الكتاب بثورة هجومية على الميتافيزيقا التقليدية ونظرية المعرفة الكلاسيكية أيضا.

-"مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما"، ألفه سنة 1782م، حيث قدم فيه ملخصا شافيا لمذهبه الفلسفي فيه منهجا تحليليا بدأ فيه من الواقع وانتهى إلى المبادئ العامة على خلاف المنهج التأليفي الذي اتبعه في نقد العقل الخالص النظري والذي بدأ فيه بالمبادئ وانتهى إلى الوقائع.

-"المبادئ الأولية لميتافيقا الطبيعة" ألفه سنة 1786م.

[1] إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، ط1، بيروت، لبنان، (د ت)، ص19. خضر إ. حيدر، إيمانويل كانط الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبها، مجلة الاستغراب، لبنان، 2017م، ص ص314-115. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط1، مصر، القاهرة، 1966م، ص295. الأنترنيت:https://alfalsafah.com. محمد مناصير، شرح فلسفة كانط، علم الفلسفة، 2022م، يوم: 2023/03/24م، الساعة: 11:51د.

- "نقد العقل العملي" ألفه سنة 1788م، والذي بحث فيه عن جانب الأخلاق والضمير الإنساني. حيث تناول فيه مواضيع تتضمن فيها أسئلة عدة عناوين وهي (ماذا أستطيع أن أعرف، وماذا علي أن أفعله، وأي أمل أستطيع أن أعمله، وما هو الإنسان).

- "نقد ملكة الحكم" ألفه عام 1790م ويمثل وجهة نظره في علم الجمال ومحاولة للتوفيق بين الضرورة العقلية وبين الحرية. يعتبر النقد الثالث في مشروع كانط النقدي الذي بدأه في نقد العمل الخالص ونقد العقل العملي ويقسم الكتاب إلى قسمين: "نقد الحكم الجمالي، ونقد الحكم الغائي، كما يتضمن أيضا نظرة عامة كبيرة على نظام كانط النقدي.

- " المبادئ الأولى الميتافيزيقية لنظرية القانون" ألفه سنة 1790م.

- "الدين في حدود العقل وحده" ألفه سنة 1793م؛ على الرغم من أنّ غرضه أصبح مسألة خلاف، إلا أنّ التأثير الهائل والدائم للكتاب على تاريخ اللاهوت وفلسفة الدين لا جدال فيه، كما نجده يحوي أربعة أجزاء مكتوبة في الأصل على أنها أربعة مقالات صحفية، ينتقد فيها كانط الطقوس والخرافات والتسلسل الهرمي للكنيسة، حيث أوضح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذي يقوم على التصورات الأخلاقية المثالية البعيدة عن الترتب والكهانة وقد أثار هذا الكتاب سخط رجال الدين والملك فريدريك.

- "مشروع السلام الدائم" ألفه سنة 1795م؛ في هذا الكتاب تحدث عن ترشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة.

- "ميتافيزيقا الأخلاق" ألفه سنة 1797م؛ تحدث فيه عن مذهبه الفلسفي وسلك فيه منهجا تحليليا ووصفيا.

- "الإناسة من وجهة نظر براغماتية" ألفه سنة 1798م.

- "كتاب المنطق" ألفه سنة 1800م.

- "في البيداغوجيا أو تأملات في الربية" كان سنة 1830.

كما وجدت للفيلسوف الألماني عدة دراسات أكاديمية نجد منها: (أطروحة دكتوراه بعنوان: "في النار"- أطروحة بعنوان: "في المنادولوجيا الفيزيائية"- أطروحة بعنوان: "في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما").[1] هذه جل المؤلفات التي قام الألماني إيمانويل كانط بتأليفها، ويمكن أن تتواجد مؤلفات ومقالات أخرى غيرها إلا أن المشهورة والمعروفة والتي تم الحصول عليها هذه التي قمنا بعدّها فيما سبق.

المطلب الثالث: وفاته

توفي الفيلسوف في اليوم الثاني عشر من فبراير 1804م، بعد أن همست شفتاه بالكلمة التي لا يجد الحكيم خيراً منها ليختم بها حياته: "حسن Es istgut" أعلنت مدينته كونجسبرج التي لم يكد يغادرها طوال حياته الخصبة المنتظمة الحداد العام وحمله أهلها إلى مقره الأخير في كاتدرائية المدينة، هناك نقشوا على قبره بحروف من ذهب هذه العبارة الشهيرة التي وردت في ختام نقد العقل العملي: ((شيئان يملآن الوجدان بإعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في صدري)).[2] وهكذا عاش كانط حياته كلها في العلم وسعى لعقد موقفه الشخصي وترك بصمته وخلف مجموعة من المؤلفات القيمة وهي عبارة عن خليط كبير من الكتابات نشرت على أنها "أثر منشور بعد وفاة مؤلفه، فهو آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وعُدّ أحد الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، كما نجد أيضا آخر فلاسفة عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين منهم: "جون لوك، وجورج بيركلي، وديفيد هيوم" هذا الأخير الذي تأثر به حقا وسعى لطرح منظور جديد في الفلسفة الأوروبية. وأنّ ما

---

[1] خضر إ. حيدر، إيمانويل كانط الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبها، مرجع سبق ذكره، ص315.

[2] أمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2002م، ص15.

جاء به كانط هو شبيه بثورة كوبرنيكية[1] في عالم الفلسفة، فلا يمكن فهم الفلسفة الحديثة إلا بالرجوع إلى كانط، ولا يمكن للفلسفات أن تدور في الفلك الكانطي، مستمدة شعاعها وديمومتها من هذا اللهيب المتقد في الفضاء الواسع.

وهكذا انتهت الفلسفة الكانطية التي تشبثت بها النزعة الدينية المسيحية طويلا، في ألمانيا ثم بعدها في إنجلترا، باعتبارها آخر وأفضل أمل للألوهية، بتصور كئيب لله يراه خيالا نافعا نماه العقل البشري ليفسر المطلقية الواضحة للأوامر الأخلاقية.

المبحث الثاني: مصادر فكره

نجد انعكاس تربية كانط على فلسفته العلمية فقد عمد إلى تأويل المسيحية تأويلا خاصا يتفق مع مذهبه الذي يقوم على أنّ المسيحية حتى ولو لم ينظر لها، لأنّه يعدها مذهبا دينيا ترضي تماما مطالب العقل، ولأنّها تأمر بطهارة الأخلاق وتعلن أنّ الإنسان لا يمكن أن يصل إلى الفضيلة؛ أي إلى التصميم إلى الفعل وفقا للقانون واحتراما له.[2]

لقد تأثر الفيلسوف بالعديد من الفلاسفة في بداية حياته الفلسفية منهم ليبنتز ونيوتن وهيوم قبل أن يتخلص منهم جميعا ويحدد لنفسه موقفاً جديداً محدداً وله مقولة مشهورة قال فيها: "لقد أيقضني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائي العميق.[3]

ومن خلال ما سبق نجد لكانط تأثيرا كبيرا وعميقا لسابقيه ومعاصريه أيضا، فيمكننا التوسع فيها من خلال الحديث عن المصادر التي تأثر فيها كانط من الفلسفة

---

[1]**ثورة كوبرنيكية**: هو مصطلح يشير إلى الثورة على النظرية المعروفة بنموذج مركز الأرض التي كانت تقوم على فكرة أنّ الأرض هي مركز المجرة، بزعم كوبرنيكوس أنّ الشمس مركز المظام الشمسي، وقد كانت تلك النظرية نواة لثورة علمية في القرن السادس عشر ميلادي. الأنترنيت:https://ar.m.wikipedia.org، يوم: 2023/03/24م، على الساعة: 12:29.

[2] إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتيحي شنيطي، دار النهضة العربية، ط1، بيروت، 2009م، ص112. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية، ط1، بيروت، 1984م، ص686.

[3] الألوسي خسام محي الدين، التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1989م، ص11. رياض شريم، الفلسفة الحديثة مذاهب وتيارات، وزارة الثقافة، ط1، عمان، الأردن، 2021م، ص84.

اليونانية والفلسفة الوسيطية، والفلسفة الإسلامية إضافة إلى الفلسفة الحديثة، والأسطر التالية سيتم عرض فيها أهم من تأثر بهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط.

المطلب الأول: الفلسفة اليونانية

كان الدين عند اليونانيين شخصيا ومباشرا وحاضرا في جميع مجالات الحياة، مع تقديمهم لطقوس معينة كانت لهم تطبيقا لعقائد دينية حسب مفهومهم. فكان الغرض من تعلم الفلسفة اليونانية هو إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن سياستها للمنزل والرعية، وهذا نفسه الغرض من الشريعة؛[1] أي غرضها هو ما نجده في الدين، ويمكن ملاحظة الدين عند اليونان من خلال ما ينسبه للآلهة من أفعال بشرية.

فنجد سقراط قد أظهر تمسكه بالعقيدة قبل إصدار حكم إعدامه يقول: "فعقيدتي في الآلهة قائمة على شعور أسمى جدا مما تقوم عليه عقيدة أي مدعٍ من المدعين فأنا أضع قضيتي أمامكم وأمام الله لتحكموا فيما بما هو خير لي ولكم".[2]فإعدام سقراط هو الولادة الفعلية والجديدة للعقيدة، وقد تبنى أفلاطون هذا الاتجاه لاحقا في كتابه العاشر من الجمهورية.

أمّا أفلاطون فقد أنشأ الأكاديمية كجمعية دينية علمية لآلهة الشعر، وأقام فيها معبدا وجمع فيها التلاميذ والمريدين، فالفكر الديني عند أفلاطون لا يخلو من آثار الفكر الديني الأسطوري والطبيعي المقابل للفكر الديني الفلسفي، فعنده كل شيء إلهي المثل ومثال المثل والصانع والنفس الناطقة وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن، وهم وسط بين الآلهة والبشر وهم العقول المثالية المفارقة.[3] أي أغلب فلاسفة اليونان وأغلب

---

[1] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج1، مكتبة الخانجي، (د ط)، القاهرة، (د ت)، ص94.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، (د ط)، القاهرة، 1959م، ص5.

[3] سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي، (د ط)، القاهرة، 1967م، ص1.

الذين عاصروهم لهم ديانات ومعتقدات مقدسة، حاولوا إعادة طرحها بنماذج عقلية برهانية، ولم يقدم فلاسفة اليونان طرحا إلحاديا بل طرحا نقديا، سواء للكهنة أو للعامة أو لبعض المسائل الدينية والمعتقدات الشعبية، لكن بقوا على معتقداتهم الوثنية، واستمرت آلهتهم في المعابد والميادين، واستمرت عباداتهم وأعيادهم وقرابينهم ومذابحهم.

المطلب الثاني: الفلسفة الوسيطية*

يمكن تحديد زمن ظهور العصور الوسطى بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر، والتي قبلها هي تعد محاولة انتقال بين الفلسفة القديمة والحديثة، وأشهر هذه المحاولات تلك التي قام بها بوثنيوس ثم بيد الموقر؛ فهؤلاء تابعوا السنة الأوغسطينية فحاولوا من جهة أن يضعوا قواعد الدين كما فعلوا آباء الكنيسة، كما حاولوا التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية.[1]لذلك نجد مفكرو المسيحية في العصور الوسطى أنهم تأثروا تأثرا كبيرا بأفلاطون، فشعبية أفلاطون مرتبطة في العصر الوسيط بنظرتها الدينية بشكل عام، فقد حاول آباء الكنيسة أن يجدوا لأفلاطون عناصر كثيرة منها وجود الله والعناية الإلهية وتلميحات لعقيدة التثليث والخلق وخلود النفس والصراع

*__الفلسفة الوسيطية__:تشير عبارة " فلسفة القرون الوسطى" إلى الفلسفة في أوروبا الغربية خلال فترة "القرون الوسطى"، أو ما يسمى ب "العصور الوسطى". تم طرح مفهوم "العصر الوسيط" في القرن الخامس عشر، للدلالة على الفترة ما بين اضمحلال الثقافة الوثنية الكلاسيكية في أوروبا الغربية، وما تم اعتباره إعادة اكتشافها خلال عصر النهضة. ناصر الحلواني، فلسفة العصور الوسطى، موسوعة ستانفورد للفلسفة، (د ط)، (د ب)، 2020م، ص3.

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، (د ط)، القاهرة، 1969م، ص ص40-41.

الأبدي بين البدن والروح، وتسخير قوة الدولة لخدمة الدين، فهم يقولون: أنّ أفلاطون قد وصل إليه بمدد إلهي ولذا نجد العديد من مفكري وآباء العصور الوسطى قد لجأوا للأفكار الميتافيزيقية سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لتأثرهم الكبير بما يسمى بالأفلاطونية المسيحية.[1]وفي القرن الثالث عشر تم تأسيس عدة نظم دينية جديدة لا سيما الفرنسيسكان (1209)، والدومينيكان (1216) وكلاهما أصبح بارزا جدا في جامعات العصور الوسطى المتأخرة، انتمى الأكويني إلى الدومينيكان في حين كان بونافنتورا وسكوتوس وأوكام فرنسيسكا.فكانت تلك النظم الدينية تميل إلى الاحتفاظ بسجلات جيدة بما في ذلك كتابات أعضائها، ورغم وجود العديد من فلاسفة القرون الوسطى المهمين والمؤثرين، ممن ينتمون إلى النظم الدينية، مازالوا مجهولين فعليا أو على الأقل لم تتم دراستهم للأسف اليوم، على الرغم من جهود أجيال من الباحثين، فإنّ أعمالهم لم تطبع مطلقا، ولا توجد إلا في مخطوطات مكتوبة بخط اليد، في نظام كتابة اختزالي شيطاني وغامض، يتطلب تدريبا خاصا لفك شفرتها، ربما يمكننا القول إنّه ما من فترة أخرى في تاريخ الفلسفة الأوروبية، ما تزال لديها هذا القدر من العمل الأساسي يجب القيام به.[2]

المطلب الثالث: الفلسفة الإسلامية

بعد التأريخ للفلسفة اليونانية بكامل مراحلها وتطوراتها في الربيع والخريف (أفلاطون وأرسطو)، ظهرت الفلسفة الإسلامية بصورة مشابهة للفلسفة اليونانية فمنذ ولوج الفلسفة إلى الثقافة الإسلامية في الغالب لم يرحب بها، خاصة من قبل الفقهاء، وكان فيلسوف العرب الكندي أول فيلسوف عربي إسلامي يدافع عن الفلسفة ويشيد بها وبشرف موضوعها مبينا أن مباحث الفلسفة هي نفس المباحث الفلسفية للدين وما جاء

[1] مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية السعودية، ط4، القاهرة، 2005م، ص285.

[2] ناصر الحلواني، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص29.

به الأنبياء.[1] وقد جاء موقف ابن رشد أيضا في قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي، حيث اعتبرت الفلسفة الإسلامية كونها انفتاحا حضاريا في العصر الوسيط، في العصور مع الثقافات الأخرى وتحقيق اتصال حضاري كوني تحقق بين الحضارات الشرقية في الهند والصين وفارس، والغربية في اليونان والرومان والثقافة المسيحية.

أي أنّ الفلسفة الإسلامية هي صورة مشوهة للفلسفة اليونانية؛ لأنّها لم تستطع أن تضيف فيها شيئا ولم تغير ولم تبدع فيها فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل يتعداه إلى الوصول القول أنها لم تفهم روح الفلسفة اليونانية، وقد تكرر الصدى أيضا لدى مؤرخي تاريخ الأفكار العرب فأخذوا يرددونها وكأنّ الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد إلى الفلسفة اليونانية، وأنّ الفلاسفة المسلمين ليسوا سوى شراحاً وعارضين للفلسفة اليونانية الأرسطية المشوبة بالأفلاطونية المحدثة نتيجة أخطاء في الترجمة جاءت بتصورات قاصرة، حيث يرى المؤلفين المسلمين أنّ الفلسفة الإسلامية هي ليست إلا مقالات أرسطو طاليس مع بعض آراء أفلاطون والمتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطون.[2] هذا دليل قاطع على أنّ الفلسفة الإسلامية في نظر كانط هي مسألة الكبرياء، ليس فقط الكبرياء الذي يرغب كتاب "نقد ملكة العقل الحكم" نعت المحمديين به، بل أيضا كبرياء كانط نفسه –بوصفه مسيحيا وعقلانيا على حد سواء–إزاء إهانة الإسلام المزدوجة لنظرته العالمية؛ ضمنيا بتجاوز نظريته في المعرفة وكتابيا بالتزييف التاريخي لعقيدته، يقول كانط: «اليهود مثل المحمديين، في ازدراء ثوابت الديانات الأخرى، لاعتقادهم بأنهم يستحوذون على الإله

[1] الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد عبد الهادي أبي ريدة، مطبعة حسان، ط2، القاهرة، 1978م، ص35.

[2] عامر عبد زيد الوائلي، موسوعة الفلسفة الإسلامية جدل الأصالة المعاصرة، ج1، ابن النديم، ط1، بيروت، لبنان، 2016م، ص16.

على نحو فريد».[1] فمن خلال كلام كانط نلاحظ منه سخريته التي ترتكز على انزعاج كانط وكبرياؤه المجروح بسبب المحمديين، كما تغيضه تلك الدعاوي الغيبية للمعرفة ونقمه المسيحي من وحيهم المتفرد وسوء معاملتهم للمسيح لاختلافهم في الدين وطريقة العبادة؛ فكانط لا يهتم بالصلاة عكس المحمديين أنّ الصلاة واجب وفرض وأمر إلهي يجب تأديته من طرف المسلمين عكس المسيح لا يؤدّونها.

كما تعتبر فلسفة الإمام الغزالي من أكمل الفلسفات، فيما يختص بالخلق والوجود، وما يتبع ذلك من بحث في العلل وهو الذي اقتحم هذا البحر العميق بحر المعارف والعلوم، والأديان والعلل، والمذاهب والفرق الذي غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون.[2] أي أنّ القول بالخلق يقتضي بالضرورة القصد منه هو الله وحده خالق الكون، وهو خالقه من عدمه، كما أنّ الكون يخضع لإرادته وعنايته وحكمته.

وليس بين العلماء نزاع في أنّ الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس، ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين، يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، يجعلون ذلك همهم ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر يوناني في التفكير الإسلامي واضحا قويا.[3]فهنا محاولة توجيه الدارسين إلى العناية بهذا الموضوع – الفلسفة الإسلامية–الحيوي وهو نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين، حتى تعددت دراسات النشأة للميادين الفكرية في الإسلام كما تم الإشارة إلى ذلك آنفا.لذلك لا بد من

---

[1] الأنترنيت:https://hekma.org، إيان ألموند، تاريخ الإسلام في الفكر الألماني من ليبنتز إلى نيتشه، كانط والإسلام والمحافظة على الحدود، تر: فاطمة الزهراء علي، دار جداول، (د ط)، (د ب)، 2019م، يوم: 2023/03/24م، على الساعة: 11:24د.

[2] عامر عبد زيد الوائلي، موسوعة الفلسفة الإسلامية جدل الأصالة المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص11.

[3] محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة الإسلامية دراسات ونصوص، مكتبة الفلاح، ط1، الكويت، 1986م، ص292.

أن يكون التجديد في الرؤية الإسلامية أساسا لكل إنتاج فكري إسلامي وتعتبر الفلسفة الإسلامية أحد أهم المجالات التي تحتاج إلى التجديد نظرا لما لحقها من تبعية وتقليد.[1]

المطلب الرابع: الفلسفة الحديثة

كانت الفلسفة في العصور القديمة –الفلسفة اليونانية– عبارة عن فلسفة محضة، وكان الدين هو المحدد لجميع أغراض العلم ويقنّن أنظمة البحث آنذاك، فالبحث الفلسفي محوره الرئيسي هو الحديث عن الآخرة وعالم الغيب لا غير، لذلك طولب بحرية الفكر والتحرر من التقيد العقائدي التقليدي القديم، فالفلسفة باعتبارها نشاطا أو أسلوبا يهدف إلى توضيح المفاهيم ليس أمرا حديثا تماما، فلقد هناك محاولات منذ القدم لتحديد معاني الكلمات وتوضيح المفاهيم المختلفة، لذلك نجد زكي نجيب محمود يقول: «ليست الفلسفة التحليلية وليدة اليوم ولا الأمس القريب بل تستطيع أن تلمس أصولها بمجهوده الفلسفي كله إلى غاية واحدة، هي تحليل بعض الألفاظ المتداولة وبخاصة في مجال الأخلاق وتحديد معانيها –مثلا– أن تحدد معنى ألفاظ كالتقوى والشجاعة ونحو ذلك».[2]وفي حلول هذا القرن مرت الفلسفة بمرحلة من مراحل التطور السريع الذي يطلق عليه مؤرخو الفكر اسم الثورات وكانت إنجلترا مركز هذه الحركة وكيمبردج على وجه الخصوص وكان مور وراسل ثم فتجنشتاين قادة الثورة الفلسفية التي عرفت باسم الفلسفة التحليلية، فبدأت طلائع الفلسفة الحديثة بالظهور والنهوض ومن خواصها تقرير حق الفرد وتحريره من رق رجال الدين.[3]

---

[1] نديري رفيق، الفلسفة الإسلامية المعاصرة ودواعي التجديد، مركز نماء للبحوث والدراسات، (د ط)، نعامة، الجزائر، (د ت)، ص13.

[2] زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1982م، ص31.

[3] مهران محمد، فلسفة برتراند راسل، مجلد2، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1989م، ص9.

ومن بين الذين نهضوا بها نجد كلاً من "ديكارت" و "بيكون"؛ لذلك استقى كانط معارفه منهما ومن غيرهما وتعددت الاتجاهات الفلسفية التي اعتمدها في فلسفته والتي أيقظته- كما يقول- من الثبات؛ فنجد أنّ معظم كتبه قائمة على «نقد العقل للوقوف على مشكلات عصره الذي تأرجح بين الفكر الديني –ذو الصبغة اللاهوتية- المهيمن على كل نواحي الحياة، والتي جعلت من رجال الدين يفرضون سيطرتهم على أفراد المجتمع، والنزعات الإلحادية في النواحي العقدية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وجود الاتجاهات الفلسفية المتنوعة بين النزعة الشكية التي نتج عنها الشك في مصادر المعرفة وامكانيتها والتي عبّر عنها ديفيد هيوم (1711م- 1772م) الذي ورث الموروث الديكارتي في الشك للقضاء على الفكر الفلسفي الوسيط».[1] فهيوم يعتبر المنبه والميقظ لكانط لإعادة النظر في نظريته النقدية.

كما نجد تأثير دافيد هيوم في كانط كثيرا فقد كان هناك تشابها كبيرا بين الفيلسوفين، ولقد كان لهيوم الفضل الكبير لكانط خصوصا أننا نجد كانط أثناء حديثه عن هيوم أنه يبجله ويحمد له ما قام به من جهد في رسالة هردر في عام (1768م) حيث يحتل هيوم المكانة الكبيرة بين معلميه وأساتذة مدينة الفهم الفلسفية الحقة.[2] فكانط قد قرأ كتبا لدافيد هيوم بترجمتها الألمانية «فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم معا؛ لأنّه إن كان لا روح فلا دين، وإن كان لا مادة فلا علم، روعته هذه النتيجة وأيقظته من نعاسه واستسلامه للآراء القديمة على حد تعبيره هاله أن يعلن العلم والإيمان

[1] أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفرابي، ط1، بيروت، لبنان، 2009م، ص168.

[2] عبد الحليم بن حجبة، القيمة الأخلاقية بين المطلق والنسبي دراسة تحليلية نقدية لنظرية القيم الأخلاقية عند كانط، رسالة ماجستير، 2013م، ص47.

إفلاسهما، وأن يسلما إلى الشك، فأعمل الفكر في وسيلة النجاة والإنقاذ».[1] لذلك أقر كانط واعترف علنا أنّ تنبيه هيوم هو الذي أنقذه وأيقظه من السبات الدوجماطي منذ عدة سنوات مضت ووجه بحوثه في حقل الفلسفة التأملية وجهة جديدة تماما فقد كان كانط في زمن متأخر سائرا على درب العقلانية الميتافيزيقية ولا سيما ميتافيزيقية ليبنتز وفولف وأن نفوذهما في فلسفتهما كان سائدا في المدارس الألمانية لمدة ثلاثة عقود أثناء الخمسينيات من القرن الثامن عشر.[2]

ومجمل القول أنّ تأثر كانط في هيوم يعتبر عاملا على إرشاده وتنبيهه لِمَا غفله في فلسفته أو محركا لتفكيره النقدي فقد كان مبدأ العلية هو بداية مشروعه حينما استمد بعض الملاحظات من تصور هيوم في هذا المبدأ ومنها العلية ليس مفهوما قبليا بل تركيبيا وأنّ هناك حدودا لا يمكن للعقل تجاوزها وإن كان من يستطيع أن يحلل المفاهيم للوقوف على مضامينها فإنه لا يستطيع أن يمنح لها موضوعاتها وعليه لا توجد خارج العقل سوى القضايا البعدية.[3] فهيوم ليس ناقدا لكانط بل موجه ودليله في العودة في بناء نظريته من جديد وتصحيح أغلاطه.

وغير هيوم نجد أنّ كانط أيضا قد قرأ لروسو فانصرف إليه بكل قلبه، حتى إنّه «حين بدأ في مطالعة كتابه "إميل" أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً، وهو الذي أفرغ

---

[1] زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة الهنداوي، (د ط)، المملكة المتحدة، 2020م، ص136.

[2] الشريف زيتوني، مشروع الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1998م، ص147.

[3] المرجع نفسه، ص147.

حياته في قانون من حديد، فلا يغير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب».[1] يعني هذا أنّ كانط قد تعلق وتأثر بما جاء به جون جاك روسو في كتابه "إميل".

فنجد كانط قد تأمل أعمال روسو وتركت فيه عمقا أثريا فهو الذي ساعده على تنظيم عالمه الأخلاقي وإرشاده إلى أن وضع كرامة الإنسان فوق اعتبارات أخرى فيقول: «لقد كنت في طبعي مولعا بالعلم ووضعت فيه شرف الإنسان وأنّ الحالة الطبيعية أسمى من الحالة المدنية وتعلمت منه أصول التربية السليمة التي تقوم على ضمان حرية الميول الطبيعية».[2]

فتأثير روسو فيه كان عميق جدا فقد وجد فيه رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقا يفلت به من الإلحاد الذي خيّم بظلامه الحالك على النفوس، فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل، فيما يتّصل بما هو فوق الحس من الموضوعات، ولقد أراد كانط أن يتصدى هو أيضا لهذه المهمة الكبرى أراد أن ينقذ الدين من العقل، وأن يخلص العلم من الشك، فكانت تلك رسالته.[3] أي أنّ كانط سعى نحو الحفاظ على فكرة أنّ الفلسفة الحديثة حتى وإن تطور بها الزمن يبقى الدين هو الذي يعطي نتائج أفضل ويوصلنا للمعرفة.

كما نجد من المؤثرين في الفلسفة الحديثة والذين أخذ منهم الفيلسوف الألماني كانط العديد من المعارف نجد فولف (1679م-1754م) والذي اتخذ وعبر عن النزعة الدوجماطيقية التي تبدأ بفروض تعسفية وتقرر مبادئ لا يجوز عليها التحليل أو إقامة برهان وقد وصفه كانط بأنه أكبر الفلاسفة الدوجماطيقيين جميعا لأنه لم يمهد طريق العلم بواسطة نقد العقل وبيان حدوده وقدراته، على أنّ النزعة الشكية كانت ذات أهمية

---

[1] زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص138.

[2] عبد الحليم بن حجبة، القيمة الأخلاقية بين المطلق والنسبي دراسة تحليلية نقدية لنظرية القيم الأخلاقية عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص52.

[3] المرجع نفسه، ص52.

كبيرة عند كانط بالقياس إلى الديجماطيقية لأنها تكمن في رقابة العقل، وهذه الرقابة تؤدي إلى الشك.[1]

كما تلقى كانط خلال دراسته الجامعية مذهب ليبنتز العقلي الذي يرمي إلى إقامة العمل الأخلاقي على دعامة النظر العقلي ويربط خيرية الفعل بالإدراك العقلي الواضح، وتعلم أيضا كانط هذا الكلام جيدا وأعجب به ولا سيما أنّه وجد مطمحا مشتركا لأغلب فلاسفة الأنوار الذين التمسوا الخير في المعارف وإعلاء سلطة العقل على الدين، فرفض روسو هذا الموقف فقد كان يرى نقاوة القلب وطاعة الضمير.[2]

وبعد اطّلاع كانط على المواقف الفلسفية المناهضة لفلسفة الأنوار إلا أنه أدرك قيمتها ووجد فيها صوابه ومعالم فلسفته الجديدة فعاد حسابه نحو الإنسان العادي وقيمته وأبعد أولوية المعرفة النظرية والخير القابعة في عالم الأفكار معيدا لتكون قانونا للإرادة الحرة.[3]

إنّ الإرهاصات التي وجدها إيمانويل كانط في روسو قد أصبحت مادة للتأمل النقدي وأداة للبحث الميتافيزيقي وخير دليل على أهمية هذا الفيلسوف بالنسبة لكانط هو انصرافه لقراءة كتبه بكل قلبه، كما قرأ لهيوم أيضا وتأثر فيه وكان هو الذي نبهه للعديد من الملاحظات التي أضافها فيما بعد في نظريته الأخلاقية.

المبحث الثّالث: الدّين الماهية والمفهوم

المطلب الأوّل: تعريف الدّين

1. لغة

[1] صابرين زغلول، فلسفة كانط بين ثغرات الإلحاد والإيمان العقلي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد86، جامعة عين الشمس، 2018م، ص130.

[2] برهيية إميل، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1980م، ص283.

[3] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم مهنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1981م، ص17.

يعتبر مصطلح الدين من المصطلحات والمصادر المهمة في حقل الدراسات الفلسفية؛ لأنّهم يستلهمون منه لا سيّما رجال الدين ما يضيفونه لنصوصهم، فهو جزء من كيان البشر. لذا تختلف تعاريف مصطلح الدين في اللغة العربية وذلك بالعودة إلى المعاجم اللغوية العربية؛ فها هو معجم لسان العرب لابن منظور يعرّف كلمة الدين في قوله: «الديان من أسماء الله عز وجل معناه الحكم القاضي، وسئل بعض السلف عن علي بن أبي طالب فقال: كان ديان هذه الأمة بعد نبيها؛ أي قاضيها وحاكمها، والديان القهار. والديان هو فعال من دان الناس، أي قهرهم على الطاعة، ويوم الدين هو يوم الجزاء والجمع الأديان. والدين: الإسلام، والدين العادة والشأن، ودنت الرجل خدمته وأحسنت إليه، والدين السلطان والمدينة الأمة المملوكة. وقوله تعالى: ﴿أءنا لمدينون﴾[1] أي مجزيون محاسبون».[2] بمعنى أنّ الكلمة موجودة في اللغة العربية ويؤكدّها القرآن الكريم بذكرها في مواضع مختلفة ومتعددة من آياته الحكيمة؛ وهي تعبّر عن مضمون الدّين فمن ناحية تمدنا بالجانب الموضوعي، ومن ناحية ثانية تمدنا بالجانب الذاتي والرابطة بينهما من ناحية ثالثة. فبهذا حصر معنى ودلالة هذه الكلمة في ثلاثة معانٍ تكاد تكون متلازمة؛ فهي تؤخذ من فعل متعدٍ بنفسه "دانه بدين" تارة، ومن فعل متعدٍ باللام "دان له" تارة ثانية، وتارة أخرى من فعل متعدٍ بالباء "دان به".

إذن يمكن القول؛ أنّ الدين بمعناه الواسع مفرد وجمعه أديان، حيث يقول ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة هو: «الدال والياء والنون أصل واحد إليه ترجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل، وله معاني متقدمة في اللغة، منها: الملة، ومعنى دين الله، ملة الله التي اختصها، ومنها: الدأب والعادة، كما قال ما زال ذلك دينه، أي رأيه وعادته، ومنها: الجزاء والمكافأة: من دنته لفعله دينا، أي جزيته، وهو مصدر أو

[1] سورة الصافات، الآية: 53.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار المعارف، د ط، القاهرة، 1119م، مادة (د ي ن)، ص 1467.

اسم لغير المصدر، ومن يوم الدين أي يوم الجزاء أي تجزى بما تفعل».[1] كما يعرّف الدين في اللغة بأنّه: «الطّاعة وهو أصل المعنى؛ يقال دان له يدين دينا إذا انقاد وطاع، وقوم دين أي مطيعون منقادون، وسمّيت المدينة بذلك لأنّها تقام فيها طاعة ذوي الأمر».[2] فالدّين هنا يقصد به العادة والجزاء والمكافأة، كذا الطّاعة لذوي الأمر.

أمّا جميل صليبا في معجمه الفلسفي فيذهب ليسوق تعريفا آخر للدين فيقول الدين هو: «العادة والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي والحكم».[3] إذ يتضح من خلال كل التعريفات بأنّ الدين في اللغة هو «العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله».[4] ولذلك نستخلص أن الدين هو ما يعبر عن حالة المرء إزاء شيء ما، كما هو قائم بين طرف أعلى وطرف أدنى فهو يصور لنا حالة الطرف الأدنى (المخلوق) وهو محتاج للطرف الأعلى (الخالق)، من هنا ارتبط مصطلح الدين في تعريفه اللغوي في المعاجم العربية بأنه ارتبط بالاستسلام والطاعة للمعبود.

أمّا في المعاجم الأجنبية فنجد كلمة الدين هي"Religion " في اللغات الأجنبية الغربية لأنّها: «مشتقة من الكلمة اللاتينية Religareأو Religio بمعنى يربط أو

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، تح: هارون عبد السلام، دار الفكر، 1979م، مادة (د ي ن)، ص319. وعبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984م، ص282.

[2] تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد المرتضي الحسيني الزبيدي، ج1، تح: علي هلالي، مطبعة حكومة الكويت، ط2، الكويت، 2004م، ص ص36-52.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982م، ص572.

[4] غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، لبنان، بيروت، 2019م، ص24.

يصل أو يجمع، ولهذا كانت الكلمة تعني "العلاقة" أي علاقة ما هو إنساني بما هو إلهي. وكذلك فهي مستمدة من كلمة Religere أي يعبد بخوف واحترام».[1]

ومجمل القول من خلال ما تمّ التّطرق له سابقا أنّ المعاني اللّغوية في المعاجم العربية والغربية لكلمة "الدين" تعني وتشير إلى علاقة بين طرفين يعظّم أحدهما الآخر ويخضع له، كما يمكن أن نعني بالكلمة على أنّها تعني وتنطبق على الفئة الذين يجعلون من الدّين شريعة أو سلوكا أخلاقيا محترما فقط، أو يعني ذلك المبدأ الذي يخضع له الإنسان ويلتزم به.

2. اصطلاحا:

تعرّض العديد من العلماء إلى مفهوم الدين منهم علماء الاجتماع والفلسفة والأديان فقد كانت لهم عدّة آراء متفاوتة ومتباينة، فغلب على أكثرهم الفهم الضيق للدين والنظرة الظاهرية له، فكل منهم عرفه بنظرته الخاصة له.

لذلك عُرف الدين في مفهومه الاصطلاحي عند "**إبراهيم مدكور**" في "معجمه الفلسفي" بأنّه: «مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السّواء، أساسه الوجدان، وللعقل مجال فيه».[2]

والدين عند **هردر** G. HerderJ (1744م-1803م) هو: «ذروة الإنسانية وقمة النمو المتناغم للقوى البشرية».[3]

---

[1] علي سامي النشار، نشأة الدين، ص12. أمل مبروك، فلسفة الدين، الدار المصرية السعودية، للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2009م، ص34.

[2] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د ط)، القاهرة، مصر، 1979م، ص86.

[3] ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، القاهرة، (د ت)، ص472.

كما يعرّفه علماء الاجتماع والذين من بينهم نجد الفيلسوف الاجتماعي ايميل دوركايم والذي يقول الدّين هو: «منظومة متماسكة من المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي»؛[1] في حين يعرفه "كارل ماركس" K. Marx (1818م-1883م) فيرى أنّ: «الدين تأوه كائن أضناه البؤس، وهو فؤاد عالم لا فؤاد له، وروح عصر لا روح له، إنه أفيون الشعوب».[2] أي أنّ الدين هو: «التعطش إلى اللاوجود الذي هو مع ذلك موجود».[3]

كما يمكن تعريف الدين بأنّه: «فطري بالنسبة للإنسان يصبح زائفا إذا تطابق مع الثيولوجي[4]، ويكون صحيحا تماما إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية، الذي يدرك فيه الإنسان أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه».[5]

فالدّين أيضا هو: «الأسلوب الأساسي الذي يطبع تصرفات الإنسان وتفكيره كما أنه أقوم سبيل لانطلاق الإنسان من إثار نفسه».[6] إذن الدين بهذا المفهوم هو ضرورة وجود الكائن بالنسبة للإنسان؛ أي إظهار مفهوم الإنسان لنفسه باختصار هو كائن

---

[1] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره، ص19. وبشرى براهمية وابتسام بوترعة. الدين في فلسفة كانط، جامعة 08ماي1945م، قالمة قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2018م-2019م، ص07.

[2] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، (د ط)، تونس، (د ت)، ص203.

[3] ولتر ستيس، الزمان والأزل-مقال في فلسفة الدين، تر: زكريا إبراهيم، منشورات مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص41.

[4] **الثيولوجيا:** هي الدراسة المنهجية للطبيعة الإلهية، وعلى نطاق واسع للعقيدة الدينية تدرس كتخصص أكاديمي عادة في الجامعات والمعاهد الدينية. الأنترنيت:https://ar.m.wikipedia.org، 2023/03/27م، على الساعة: 10:24د.

[5] فويرباخ لودفيج، ماهية الدين قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، تر: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، (د ط)، القاهرة، مصر، 2007م، 165.

[6] فرج الله عبد الباري أبو عطا الله، نشأة الدين والتدين بين التوحيد والتطور، مكتبة الأزهر، ط2، طنطا، 2002م، ص79.

يعتمد على الطبيعة؛ كما أنّ الدين يمكن الإطلاق عليه بأنّه: «السّنة والطّريقة الإلهية العامة لجميع الأمم»[1]؛ أي هو الطّريقة الممهّدة لتلك الأمم.

وهكذا تختلف رؤية كل فيلسوف في تصوره لمعنى الدين حسب طبيعة اتجاهه ونسقه المعرفي، كما يتّضح لنا أنّ حقيقة الدّين لا يمكن أن تكفي في تحديدها فكرة الاعتقاد في الكائن المطلق أو فكرة الخضوع له فقط، بل يتعداه إلى أنّها تحتاج إلى تحديدات أخرى لإبراز عناصرها الجوهرية.

وفي الفكر الإسلامي يعرّف الدّين أنّه: «شيئان أحدهما هو الأصل ومالك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان».[2] أي ما حوى الأصل والفرع.

كما جاء تعريف الديّن في مجلة البحوث الإسلامية السعودية بأنّه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول –باختيارهم إياه–إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال».[3] معنى هذا أنّ لفظ الدّين عندهم لا يتناول إلاّ الأديان السّماوية: كاليهودية والمسيحية والإسلام، أمّا بقية الأديان التي اصطلحت من قبل الناس ولا صلة لها من السّماء فلا تسمّى دينا عندهم. أمّا كانط فنظرته لما قدّمه هؤلاء حول تعريف الدين فجاءت مختلفة عنهم.

معنى هذا أنّ الدين في الفكر الإسلامي القصد منه هو الإله الذي يرشد إلى الحق في الاعتقاد وإلى الخير في السلوك والمعاملات، وبهذا هذا المصطلح قد حصر

[1] فلاح العابدي، الدين والفلسفة وجدلية العلاقة بينهما، سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية، ط1، إيران، 1993م، ص42.

[2] عبد الرحيم العلام، في مفهوم الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدين وقضايا المجتمع، (د ط)، الرباط، 2014م، ص23.

[3] فريد بونيفة، إشكالية التدين في الوطن العربي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد15، 2015م، ص8.

هنا في دائرة الأديان الصحيحة التي تنبثق من الوحي الإلهي، والتي تعتمد على خالقها الأحد الواحد المهيمن على كل شيء.

3. نشأة الدين:

علم الأديان هو أحد العلوم الأساسية في التّراث العلمي الإسلامي، فقد تمّ إهماله ولم يتلقى الاهتمام الكبير من طرف الباحثين المسلمين المعاصرين، خاصّة الجانب المنهجي الذي قام بتطويره علماء تاريخ الأديان في القرون الأولى للهجرة. وفي الجانب الآخر لعلماء الغرب فقد عُدّ عندهم أنّه علم غريب ولا ينفعهم بشيء على الرغم من معرفتهم الجيدة للأعمال والجهود الإسلامية في هذا المجال، بعدها قاموا بترجمة كتب كل من علمائنا العرب من بينهم كتب "الشهرستاني والبيروني وابن حزم الأندلسي" إلى العديد من مختلف اللغات الأوروبية الغربية، وهذا في وقت موجز سمح لهم من الاستفادة من هذه الكتب المترجمة وعدت كمصادر أساسية لهم وأصبحت هذه الأعمال متاحة في تاريخ الأديان في الغرب؛ لذلك اعتبر هذا العلم من أصول عربية إسلامية من خلق البيئة الفكرية الإسلامية، وله جذور منحدرة من بداية الإسلام.[1] كما نجد في المناهج الحديثة أيضا أنها طرحت مجموعة من النظريات التي بحثت في نشوء الأديان، فالمتتبع لتلك النظريات الفلسفية التي تطرقت لموضوع الدين نجدها متعددة ومتفرعة، إلا أنه سنركز على النظريتين الأساسيتين (النظرية الأنثربولوجية والنظرية الاجتماعية) للعلاقة الموجودة بين النظريتين حول فكرة الدين؛ فهما كالآتي:

1.3. النظرية الأنثربولوجية: لقد كانت نظرة وتصور علماء الأنثربولوجيا الأولى حول الدين ونشوئه تتمثل في مراقبة تلك المجتمعات البدائية، وتعد نظرية "هربرت سبنسر" الأكثر قدما حيث رأى: أنّ البشرية قد مرت في مراحلها الأولى بزمن لم تعرف خلاله الدين بالتكون عندما أخذت الجماعات البشرية بتقديس أرواح زعمائهم الراحلين،

[1] محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، د ط، القاهرة، 2002م، ص21.

وتحولت أرواح هؤلاء الأسلاف المبجلين تدريجيا إلى آلهة تمركز الدين حولها وابتدأ بها.[1]

إلاّ أنّ تايلور طور من هذه النظرية وأدخل فكرة الأرواحية في كتابه(الثقافة البدائية) عام 1871م، فالإنسان القديم حسبه يتأمل ويجعل من الحلم هو مصدر اعتقاده بوجود أرواح تحل في كل شيء، فلم يستطع عزل الأحياء عن الحياة الجامدة. فقد كان الإنسان عندما يحلم بأنه ذهب إلى مكان بعيد كان يفسر ذلك بأن روحه تحركت أثناء نومه وذهبت إلى ذلك المكان.[2]

وجاء العالم ماريتR .Marret أيضا وقام بتطوير هذه النظرية الأرواحية وأضاف لها فكرة "قوة المانا" لأنّ الإنسان القديم قد احتار في بعض الأشياء الطبيعية غير الاعتيادية والذي اقتفته بعض الموجودات الطبيعية (كالزلازل والبراكين والأنهار)، إذا اعتقد الشعوب البدائية التي تسكن جزر المحيطات أن هنالك طاقة وقوة خارقة شبيهة بقوة المانا (Mana، وهي قوة سحرية تتمثل في مصدر الخير والشر، لذا فمن المستحسن السيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان.[3]

وجاء بعد هؤلاء العلماء العالم فريزر فقد عالج السحر والعلم والدين، وخالف تايلور في ربطه السحر بالدين وأنّ المعتقدات السحرية سبقت المعتقدات الدينية في الظهور، وقد اهتم فريزر بالجانب التطبيقي على عكس تايلور وكان أكثر عناية به،

---

[1] السواح فراس، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، ط4، دمشق، سورية، 2002م، ص80. وابن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا، مذكرة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، السانيا، 2012م-2013م، ص21.

[2] بن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا، مرجع سبق ذكره، ص21.

[3] ميشيل دنكين، معجم علم الاجتماع، تر: إحسان محمد الحسين، دار الرشيد للنشر، (د ط)، بغداد، 1980م، ص24.

وقد رسم فريزر صورة لماضي الإنسان الذي يصعب تصوره وذهب إلى أن الإنسان حاول إيجاد طريقة للسيطرة بها على بيئته، فظن أنّها تتم باستعمال وتطبيق المعتقدات السحرية.[1]ومن خلال ما سبق يتجلى لنا أنّ علماء الأنثربولوجيا كانت آراؤهم حول ثلاثة معتقدات (الفيتيشية، الأرواحية، والطوطمية). وأما العبادات البدائية الأولى فقد دخلت مثل عبادة الحيوان والجماجم والموتى والأضاحي الإنسانية والحيوانية في ثنايا هذه المعتقدات وشكلت بداية الدين وأولى عتباته.

2.3. النظرية الاجتماعية: وكان قائدها **ايميل دوركهايم** فهو في البداية يقدم نقدا للنظرية الأولى والثانية؛ فالأولى قامت على أن الدين نشأ على أسس توهيمية كالأحلام والأرواح، والثانية تقيم على أسس حسية فيزيقية تنتهي إلى شبكة مجازية لغوية. فكلاهما حسبه تهربان بالدين عن حقيقته الاجتماعية باعتباره جزءا من الحياة الاجتماعية، فهو يقول أنّ الدين هو تعبير مجازي عن ظروف الحياة التي لا مفر منها في المجتمع.[2]فهو يرى أنّ الإنسان عندما كان يشترك مع مجموعة من الناس في عبادة كائن معين فهو إنما يعني بذلك عبادة ذلك المجتمع الذي ينتمي إليه، ويلخص لويس مير نظرية دوركهايم بعبارة (الله هو المجتمع في نظر دوركهايم). لذلك نجد أنّ الطقوس وإجراءات التحريم (التابو) قد قدمت مهادا اجتماعيا لنشوء الأديان، ودليله على ذلك أن ليس هناك أديان فردية، ولذلك ظهرت الأديان مع ظهور المجتمعات.[3] أي أنّ وجود الفرد في مجتمع يكوّن له دين جماعي وليس فردي.

المطلب الثالث: وظائف الدين

---

[1] ابن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا، مرجع سبق ذكره، ص22.

[2] بن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا، مرجع سبق ذكره ص 23.

[3] المرجع نفسه، ص23.

بعد الحديث عن ماهية الدين في مفهومه اللغوي والاصطلاحي وتبيان علاقته بالعلوم الأخرى، الآن يأتي دور الوظيفة التي يقدمها الدين للإنسان، فبعد اطلاعنا على كتب علم الاجتماع الديني والنفسي، فإنّ وظائف الدين يمكن إجمالها في حالته الشمولية والتي تدور حول خمس وظائف كبرى هي:

1. **الوظيفة التفسيرية والتلقينية:** والتي تعني تفسير ظواهر الكون والإجابة على التساؤلات الوجودية المحيطة بالإنسان، حول حكمة الخلق والتعريف بالخالق ودور الإنسان في الحياة وما بعد الموت، وتلقينهم فلسفة الدين وعقائده؛ أي معناها جملة لمبادئ التي تدين بها أمة من الأمم، اعتقادا أو عملا.[1]
2. **الوظيفة التطمينية:** أي تطمين الأتباع على مصيرهم ما بعد الموت، ومعرفة الناجي من الهالك وتحذير المخالفين.[2]
3. **الوظيفة التأديبية:** وقصد بها تلك الوظيفة التي فيها ما يتعلق بالأخلاق والعبادات والمعاملات، وحث الأتباع على الاستقامة، والحضّ على قيم الخير.[3]
4. **الوظيفة التشريعية:** هي كل ما يتعلق بسن القوانين الكفيلة بحماية حقوق الفرد والجماعة، ومعرفة الحلال والحرام...[4]

[1]عبد الله دراز، الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، مطبعة الحرية، بيروت، (د ت)، ص32. الأنترنيت:www.islamweb.net، مقال لأبو عبد الله الإدريسي، معنى الدين ووظائفه، تعزيز اليقين، إسلام ويب، تاريخ النشر: 2014/04/28م، اطلع عليه على الساعة: 21:54د.

[2] أبي البقاء الحسني، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، لبنان، 1998م، ص12.

[3] الأنترنيت: www.islamweb.net، مقال لأبو عبد الله الإدريسي، معنى الدين ووظائفه، تعزيز اليقين، إسلام ويب، تاريخ النشر: 2014/04/28م، الإطلاع عليه على الساعة: 21:54د.

[4] المرجع نفسه.

5. **الوظيفة النفسانواجتماعية:** هذه الوظيفة تقوم على تحقيق الاستقرار للفرد والجماعة، وضمان الوحدة والتناغم الثقافيين بين أفراد الدولة وتأطيرها.[1]

فمن خلال ما سبق التطرق إليه يتضح لنا جليا أنّ هذه الوظائف جميعها إن اختلفت واحدة منها إلاّ وعان الإنسان من نقصها، وأثّرت على حياته من جميع جوانبها.

خلاصة:

يمكن القول في نهاية هذا الفصل أنّ الدّين بمفهومه العام هو تلك العلاقة التي تربط بين طرفين يعظّم أحدهما الآخر ويخضع له، وفي مجمله العام لم يُلقى تعريفا موحدا للدّين، كما تعود نشأة هذا المصطلح إلى النظريتين الإنثربولوجية والإجتماعية للعلاقة الوطيدة والقريبة التي تجمعهما.

---

[1] الأنترنيت: www.islamweb.net، مقال لأبو عبد الله الإدريسي، معنى الدين ووظائفه، تعزيز اليقين، إسلام ويب، تاريخ النشر: 2014/04/28م، الإطلاع عليه على الساعة: 21:54د.

الفصل الثانـي:

التّصوّر الكانطي لفلسفة الدّين

تمهيد.

المبحث الأوّل: طبيعة الدّين عند كانط.

المطلب الأوّل: نشأة الدّين عند كانط.

المطلب الثّاني: ماهية الدّين عند كانط.

1. **فكرة الدّين عند كانط.**
2. **تعريف الدّين عند كانط.**

المبحث الثّاني: مراحل الموقف الديني وحضور النّصوص الدينية والعلاقة بين الدّين والأخلاق في الفلسفة الدّينية الكانطية.

المطلب الأوّل: مراحل الموقف الديني لكانط.

1. **المرحلة الأولى.**
2. **المرحلة الثانية.**
3. **المرحلة الثالثة.**

المطلب الثاني: حضور النّصوص الدّينية في الفلسفة الدّينية الكانطية.

1. **حضور الأناجيل في الفلسفة الدينية الكانطية.**
2. **حضور التوراة في الفلسفة الدينية الكانطية.**

المطلب الثالث: العلاقة بين الدّين والأخلاق في فلسفة كانط النّقدية.

خلاصة.

تمهيد:

يتناول هذا الفصل عنوان التصور الكانطي لفلسفة الدين؛ فقد تناولت فيه الباحثة طبيعة الدّين عند كانط، كما تطرقت الباحثة للموقف النقدي لكانط والذي طرحه في ثلاث مراحل والتي بدورها لم تأتي بمحض الصدفة، ولا يمكن الاستغناء على أية مرحلة من المراحل التي أعطى فيها كانط موقفه الديني، فكل مرحلة تمثل حلقة وصل بالمرحلة السابقة لها وبالتالي لا يجوز إهمال أي من هذه المراحل، إضافة إلى أنّها تناولت حضور النصوص الدينية في الفلسفة الدينية الكانطية، وكذا العلاقة بين الدين والأخلاق في الفلسفة الكانطية.

المبحث الأوّل: طبيعة الدين حسب كانط

المطلب الأوّل: نشأة الدين عند كانط

لقد كان للفيلسوف الألماني تفسير مميّز لشخصه حول نشأة الدين، فذهب إلى أنّ وجود الذات الإلهية ليس موضوع علم ومعرفة حسب ما أورده في نقده للعقل العلمي، بحيث يثبت بالبرهان والتجربة أنّه موضوع إيمان عقلي؛ معنى هذا أنّه مقدمة مسلمة لا مناص للعقل من أن يعتمدها لتصبح الفكرة الأخلاقية الراسخة في النفوس،وهذا ما يوضّحه كانط في مقدّماته الثّلاث التي قال فيها:[1]

1. كل إنسان يدرك بنفسه ما يحب وما يكره، ما يفعل وما لا يفعل، هذا القانون الأدبي يضاهي القانون الطبيعي في أنّ كل منها الإنسان ينسب إلى عالمين: عالم العقل، وعالم الطبيعة والحس، وكلاهما يطالبنا بحاجته، وما القانون الأدبي إلا ترجمان للعقل الخالص، ينطق بلسانه متجاهلا ما للطبيعة من سلطان.

2. غير أنه لما كان العقل يطالبنا بإلحاح أن نحقق هذا الخير المطلق، كان من الضروري أن تكون هناك وسيلة لتحقيقه، لأنّ وجود الشيء بالعقل دليل إمكانه.

3. إذا حققنا "الخير المطلق" لتحصيل الفضيلة الكاملة، فقد بقي المطلب الأخير من مطالب العقل، وهو تحقيق الخير الأعلى ولتحقيق الخير الأعلى لا بد من مبدأ الطبيعة لإرادته وهو الله تعالى.يعني هذا أنّ الألماني إيمانويل كانط توصل في الأخير إلى موقف ديالكتيكي* قريب من اللاإرادية؛ باعتباره أنّ وجود الله هو العلة الحرة وهو ضرورة أخلاقية لضمان حرية الإرادة ومن ثم صحة المسؤولية، ولضمان تكامل الفضيلة والسعادة.

---

[1] عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره، ص21. محمد عبد الله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سبق ذكره، ص141.

***ديالكتيك**: كلمة الجدل مشتقة من الكلمة اليونانية dialktike(techne)وهي مأخوذة من الكلمة dialegestihiaيحاور وهي أصلا فن الحوار. ميخائيل أنور، معجم مصطلحات هيقل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، (د ط)، 2000م، ص162.

المطلب الثاني: ماهية الدين عند كانط

1. فكرة الدين عند كانط

يعدّ كانط من أبرز الفلاسفة الذين عنوا بالجانب الأخلاقي، خاصّة بحكم أنّه عاش في وسط مليء بالتوتر، فهو قد كرّس كل جهده من أجل فكرة إحلال السّلام في العالم (الأخلاقي) باعتباره الأصل؛ وذلك من خلال النصوص الدينية التي تدعم هذا الاتجاه.

لذلك كان كانط من الفلاسفة الأوائل الذين نادوا بضرورة أنّ الدين هو:الدافع الأساسي لتحقيق فكرته (إحلال السلام) ورغم الواقع المرير الذي ظهر في أوروبا من هيمنة الكنيسة، أدى إلى تعرض الفلاسفة والمفكرين للتنكيل عندما رفعوا أصواتهم مدافعين على إعمال العقل ومطالبين بحريته في التفكير، وكل هذه الأحداث عملت على أن يكون اللاهوت أصوليا بمعنى أن يكون أكثر تشددا من معارضيه.[1]

هذا ما جعل من كانط يسعى للتمسك في تكريس كل جهده نحو تثبيت تلك العقيدية الأخلاقية الكبرى، المنبثقة من الأديان مع إعمال العقل من أجل ترسيخها كواقع بعد أن عبّر كانط أشواطا كثيرة وأخذ مواقف جبارة بدعواه انفصال الدين عن الأخلاق، فهذه الثورة قد حملت العقل من هيمنة الكنيسة إلى اتخاذ المسؤولية الذاتية اتخاذ كل المسائل التي تهم الإنسان، وبالتالي فإنّ عصر الحداثة الكانطية قد أعاد للإنسانية إنسانيته وأقر بأنّ الإنسان ازدواج بين الجسد والعقل.

كما نجد كانط أنّه قد وضح العلاقة بين مفهوم الدين وفلسفة الأنوار، حيث جعل الدين تابع للأخلاق لكن فقد تلك الصّلة بين الدين والأخلاق تتّخذ طابعا إشكاليّا.[2]إذ يبدو الدين في منظور الإنسان الحديث مجالا للقهر وتحميل الطبيعة البشرية ما لا تطيق، وهذا ما مهّد لدعوة فصل الدين عن الأخلاق من أجل الصيرورة النقدية التي قام بها الألماني كانط، وبعد هذا الفصل أسس الأخلاق على العقل، فلم تعد الإنسانية قطيع تقوم على رعاية الكنيسة، بل جعل الإنسانية هي المشرع الأخلاقي وجعل الدين قائد على المشروعية الأخلاقية، أي قائم على

[1] يحيى الهويدي، الدين والأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، (د ب)، 1986م، ص133.

[2] أحمد بن عبد الحليم، الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، 2015م، ص122.

أساس أخلاقي.[1] القصد ممّا سبق أنّ كانط بحكم التربية البروتستانتية التي تلاقاها في صغره وهي تربية دينية جعلته يمجد الواجب، باعتبارها الفكرة الجوهرية والمحورية في ديانته، لذا تميز كانط في حياته بالتقيد الصارم، أمّا ما تلخّص لنا النّظرية الأخلاقية الكانطية؛ نقول: أنّها دعوى إلى تأدية للواجب كغاية في ذاته، أي لا شيء سوى كونه واجبا لا غير.

لذا نجد أنّ فكرة الدين عند كانط بدايتها من مسلمات العقل العملي التي هي (الله، الحرية وخلود النفس) وبالتالي فالأخلاق الكانطية تبنى على حقائق معينة، لا يمكن البرهنة عنها ميتافيزيقيا وبفضل هذه المسلمات فالعقل الأخلاقي يقود إلى الدين: أي الاعتراف بجميع الواجبات كأوامر إلهية"، منه يتجلى لنا دور الدين في الأخلاق وذلك بأنّ الأمل بالسعادة يبدأ أولا بالدين فقط، غير أنّ نظرة كانط إلى الدين على أنه أخلاق، لا تعني إنكار وجود الله وإحلال بديل كالإنسانية محله، وإعلان الأخلاق دينا، إلا أنّ كانط نفسه لا يمارس الطقوس الدينية، ولا الصلوات، بل إنما اعتبر الدين الصحيح هو الحياة الأخلاقية التي تبلغ ذروتها في تأدية الواجب والتضحية بكل شيء في سبيله؛ لأنه واجب وهذا من أجل بلوغ السعادة الأبدية.[2] أي أنّ الدين عند كانط هنا هو أمر إلهي يخضع لها البشر كواجبات دينية يقومون بها، فهذا هو الواجب الأخلاقي الذي يقود للسعادة فالأخلاق هي التي يبلغ فيها الإنسان ذروته في تأدية الواجب والتضحية بكل شيء في سبيله لتحقيق السعادة الأبدية.

يعني هذا أنّ فكرة الدين عند كانط لم تقتصر على دين واحد معين بل تعداه إلى مناداته إلى دين كوني أو بالأحرى إلى الدين الطبيعي، فإذا كان الدين في العصور الوسطى يعنى بالبرهنة الفلسفية على وجود الله فمع كانط افترض وجود الله كضرورة للحياة الأخلاقية والعملية حيث جعل الدين تابعا للأخلاق،[3] بمعنى أنّ هذه الأخلاق هي التي تقود الإنسان إلى الدين كما ذكر سالفا، فكانط يعتبر الصلاة من خلال كتابه (الدين في حدود مجرد العقل) هي نفاق لأنّ الإنسان يمثل الله كموضوع حسي في الوقت الذي هو مبدأ عقلي.

فالدين عند كانط إذن هو ليس عقيدة نظرية وإنما هو فعل خُلقي باطني أو عبادة روحية خالصة، فيضع الإنسان الأخلاقي في منزلة أرفع من العقائد والطقوس الشكلية أو

[1] أحمد بن عبد الحليم، الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص122.

[2] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة، (د ط)، بيروت، 2008م، 183.

[3] إبراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، (د ط)، مصر، (د ت)، ص201.

العبادات الخارجية، فنجده يقول في هذا الصدد: «إنّ كل ما قد يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقي طيب في حياته إنما هو محض هراء، أو حتى مجرد عبادة زائفة لله».[1] فكما قلنا سابقا أنّ كانط قد اعتبر الصلاة زائفة وخارجة عن التدين فإن الطقوس حسبه كلها تفقد معناها وحتى الزهد ذاته باعتباره جنون وهذيان، فالطقوس إذن ليست إلا تعبيرا عن أوهام ذاتية.

لأنّ الإنسان يجد اللذة في تقدير الآخرين له والثناء عليه، في حين أنّ الدين الأخلاقي ليس بالضرورة أن يكون دين طقوس وشعائر وعبادات، بل الدين الحقيقي ذلك الدين القادر على تدعيم ذاته على مجموعة من الأسس والقواعد العقلية، وهذا يعني عند كانط أنّ الإيمان العقلي لا يقوم على الشعائر والطقوس وإنما يقوم على الأخلاق.[2] ومن خلال ما سبق يتجلى لنا أنّ الدين عند كانط هو دين العقل وهو لا يحتوي إلا على قوانين ومبادئ علمية نثق بها ويوحي لنا بها العقل وحده.كما أسس كانط لدين واحد وهو دين العقل واعتبر بقية الأديان مجرد عقائد شملها الدين العقلي، بغية التوفيق بين جميع هذه العقائد، حيث قال كانط: «في دين واحد فإن العقائد تختلف فيما بينها في اللاهوت والعبادات والشعار والطقوس، أما الدين فواحد وهو الدين الخلقي».[3] فكانط ها هنا يؤكّد أنّ الدين الحقيقي ليس سوى دين واحد، وهو الدين الأخلاقي، ومن الممكن أن تكون هناك أشكال متعددة من العقائد الدينية كالشعائر والطقوس والعبادات كالصلاة لأنّ كانط نفسه لا يقوم بها بل يدعو بالدين الأخلاقي لا دين شعائر وعبادات.

2. تعريف الدين عند كانط

يعرّف الدين عند كانط بقوله بأنه: «الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية، أي معرفة جميع الواجبات من المخلوق نحو الخالق، أو واجبات الإنسان نحو خالقه (الله) وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه»، فالدين عند كانط هو الذي يحقق السلام والسلام يكون إلا بالرجوع إلى العقل، فتحقيقه يكون في تلازم ضروري مع تحقيق الواجب الأخلاقي والانصياع للقانون الأخلاقي الذي يكمن في ذواتنا وهو الذي يشرع القانون داخلنا،

---

[1] إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، (د ط)، مصر، 1969م، ص288.

[2] المرجع نفسه.

[3] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسيكني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012م، ص10

وهذه القوانين يجب التعامل معها واعتبارها أوامر للوجود الأسمى المطلق وعلى مفهوم الإرادة الإلهية وفقا للقانون الأخلاقي الذي يسمح بالتفكير في دين واحد وهو الدين الأخلاقي.[1] فحسب كانط إذن فإنّه يعقد مقارنة بين الدين والأخلاق ويربطهما بعلاقة أنّ الدين مرتبط ارتباطا وثيقا بالأخلاق، فقبل أن يعرف كانط الدين ربطه بالأخلاق أولا؛ ذلك أنّ كون الأخلاق هي من تقودنا حتما نحو الدين، وبهذه الدائرة اتسع مشروع الأخلاق لتصبح أعظم مشروع خارج الإنسان، والدين يقوم في معرفة كل واجبات الناس حيث هي أوامر إلهية، أو هو الإيمان الجوهري في كل عبادة لله.فلب الحديث أنّ الدين حسب كانط يسمى بالدين الأخلاقي، فمن خلال هذه التسمية تتضح تلك العلاقة التي عقدها الألماني بين الدين والأخلاق، لأنّ الأخلاق تأخذنا إلى عالم ديني بالضرورة.[2]

فيضيف كانط بقوله أنّ الأخلاق أساس الدين والأخلاق واجب مطلق يلزمنا أن نكون أخلاقيين في ذاتنا ولذاتنا، إذن الدين يعتمد على الأخلاق الواجبة علينا ونحن ملزمون بها، ومنه فعلاقة الدين بالأخلاق تعتبر روح فلسفة كانط.[3]

المبحث الثاني: مراحل الموقف الديني لكانط وحضور النصوص الدينية في الفلسفة الدينية الكانطية والعلاقة بين الدّين والأخلاق في الفلسفة الدّينية الكانطية.

المطلب الأول: مراحل الموقف الديني لكانط

نجد أنّ التطور الفكري لكانط قد مرّ بثلاثة مراحل أساسية فكل مرحلة اتسمت بموقف معين من الدين؛ لأنّ مصطلح الدين قد عني به كانط واهتم به في مؤلفاته الفلسفية بمختلف مجالاتها سواء ما تعلق بالكتب التي ما قبل النقدية أو التي بعدها. فسعيه الأول والأخير هو إثبات موقفه الديني النقدي في جميع مراحل تطوره الفكري، لذلك سنتوقف قليلا لإبراز وتوضيح موقف كانط من الدين في كل مرحلة من مراحل تطوره الفكري الثلاث، حتى تتبين لنا حقيقة موقفه ومعرفة التطور الذي طرأ عليه. وهذه المواقف كما يأتي:

1. المرحلة الأولى:

---

[1] غيضان سيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الدراسات والأبحاث، (د ط)، الرباط، (د ت)، ص5.

[2] المرجع نفسه، ص5.

[3] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص13.

وتسمى هذه المرحلة قبل المرحلة النقدية، حيث اهتم كانط في بدايات عمله بما يسمى بالتفسير العلمي الميكانيكي للطبيعة؛ حيث جاءت مؤلفاته الأولى علمية بحتة، وعلى أساسها يعمل على تقديم وتوضيح ما هو جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية محاولة منه في هذا إخراج الميتافيزيقا من الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية غير المشروعة، بعدها يأتي لتقديم وسائل علمية بحتة أخرى كالمونادولوجيا الطبيعية، قائلا: «لقد أصبح الذوق العقلي السائد في عصرنا المستنير مولعا أشد الولع بدراسة الظاهرات الطبيعية العجيبة، حتى قضى على الإعجاب الساذج المولد لما لا حصر له من خيالات، واستعاض عنه بالاختبار المستوثق المتثبت، فلم نعد في خطر من فقدان أنفسنا في عالم الخرافات».[1] وهكذا بدأ تفكيره بالتطور وكان ذلك سنة 1759م عندما كتب رسالة بعنوان: "بعض الأفكار حول التفاؤل" أيد فيها تفاؤل ليبنتس القائل: "إنّ الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة"، وهذه كانت ردا للقائلين إنّ فكرة خير العوالم الممكنة فكرة جوفاء غير ذات موضوع.[2]

وبعد هذه الفكرة بدأ كانط في تفكيره الديني ليعطي لها أساسا جديدا، فتصوره كتصور ليبنتس الذي يرفض فكرة إقامة هذا التصور على فكرة الضرورة التي تخضع لها كل شيء حتى الله، كما أنه يرفض فكرة مشيئة إلهية غير عاقلة لا هدف لها، كونها أقرب للهوى والنزوة، بحجة أنهما دليلان خاطئان، فالله لا يخضع لضرورة خارجة عليه تعمه وتعم الأشياء معه، ولا يعمل شيئا على طريق الفوضى، بعدها شرع كانط في نقد الفلسفة العقلية في النظريات والخلقيات قبل أن يستبين مذهبه.[3]

كما قدّم في عام 1763م مجموعة من الرسائل مقدما فيها محاولاته لتقديم تصور دقيق، ففي الراسلة الأولى والتي بعنوان: "محاولة لتقديم تصور المقدار السلبي في الفلسفة"؛ فقد أعلن فيها عن أهمية التعارض والتضاد والتناقض (الألم واللذة، الشر والخير، القبيح والحسن) ولكنه يخرج الموجود الأعظم من التضاد. فيذكر قول الشاعر اليوناني القديم "سيموندديوسيوسsimonidedeceos "كلمات فكرت في الله ضاع مني، لأنّ علاقة الله

---

[1]كانط، تقديم لمحاضرات في الجغرافيا الطبيعية، ضمن نصوص فلسفية، تر: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، القاهرة، (د ت)، ص172. غيضان السيد علي، فلسفة الدين عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص98.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د ت)، ص210.

[3] حسن حنفي، قضايا معاصرة، مرجع سبق ذكره، ص132.

بالأشياء تخالف علاقتنا بها"، ونظرا إلى أنه عن المبدأ تصدر النتيجة (مشكلة منطقية وعن الشيء يصدر شيء آخر (مشكلة واقعية) لا يكون صدور العالم (واقع) عن الله (فكر) تناقضا، لأن العالم يصدر عنه كنتيجة وليس كواقع نظرا لأن المحمول الواقعي لا يصدر المحمول المنطقي، وهو ما سيقدمه كانط بعد ذلك عند رفضه للدليل الأنطولوجي على وجود الله.[1]وفي العام ذاته ألف كانط رسالة بعنوان "الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله"، ففي هذه الرسالة نجد أنّ كانط قد قسم البراهين في مجموعتين تحتوي كل منهما على براهين؛ ففي المجموعة الأولى عبارة عن البراهين القبلية التي لا تعتمد إلا على العقل ولا تحتاج إلى تجربة خارجية، وتشمل هذه المجموعة الدليل الانطولوجي الذي ينتقل من إمكانية الله إلى وجوده بالفعل كما هو الحال عند ديكارت وليبنتس، كما يشمل الدليل الوحيد على وجود الله في رأي كانط الذي ينتقل من الإمكانية الداخلية للأشياء كنتيجة إلى وجود الله كمبدأ.[2] أي أنّ هذه المجموعة أو هذا الصنف حسب كانط هو عبارة عن دليل لوجود الله والعقل هو المحرك الوحيد الذي هو عبارة عن دليل انطولوجي.

أمّا المجموعة الثانية هي عبارة عن براهين بعدية التي بدورها تعتمد على العالم الخارجي عكس الصنف الأول، لأنها تشمل الدليل الكوني الذي ينتقل من الحادث الذي تثبته التجربة إلى العلة الأولى التي تحتوي على صفات الألوهية (فولف)، كما نجدها تحوي الدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي ينتقل من وجود العالم الحسي الحادث المنظم إلى وجود الله وصفات الكمال فيه. ولا يلبث أن يرفض كانط الدليل الانطولوجي والكوني والفيزيقي اللاهوتي، وهي تلك البراهين التي سينقدها في كتابه "نقد العقل الخالص" ولا يعترف إلا ببرهانه الوحيد، وهو يرجع في الحقيقة إلى الدليل الانطولوجي، ولكن بدلا من أن يجعل كانط الامكانية في التصور يجعلها في الأشياء وهو ما اعتبره بالبرهان القديم والذي يسمى في العصر الوسيط عند أوغسطين وتوما الاكويني وفي العصر الحديث عند مالبرانشh. malebrancheوبوسية .j b. boussuetوليبنتس.[3]إلا أنّ كانط تدارك خطأه وأعاد النظر في هذا البرهان الذي كان ينادي فيه أنّ الوصول إلى الله ووجوديته عبارة عن برهان محض سراب فتخلص منه فورا،

---

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 133-134.

[2] المرجع نفسه، ص134.

[3]حسن حنفي، قضايا معاصرة، مرجع سبق ذكره، ص134.

لأنه سعى في المرحلة ما قبل النقدية جاهدا للتوفيق بين تصور الألوهية والعلم الطبيعي المتربع على قمة النسق المعرفي في عصر التنوير، هذا ما قاده للابتعاد ونبذ المناهج العقلية التقليدية التي يعتمدونها في البرهنة.

2. المرحلة الثانية

وقد أطلق على هذه المرحلة باسم: "في المرحلة النقدية"، وقد سعت هذه المرحلة عكس التي قبلها إلى إجراء امتحان للعقل من خلاله تقوم بتحليل مختلف العناصر التي تتكون منها تلك الملكة، وتميز بين المجال النظري والمجال العملي، والمجال الجمالي فالعقل عنده شبيه بملك من الملوك يحكم تحت أسماء مختلفة، ثلاث دول ولكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها، ويتجلى العقل في المجال النظري على أنه قوة المعرفة أو ملكة الحق وفي المجال العلمي على أنه قوة الفعل، أو ملكة الخير وفي المجال الجمالي على أنّه قوّة الملاءمة للغايات أو ملكة الجميل وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة، فتفحص عن كل واحدة منها فحصا نقديا يريد أن يكون موضوعيا نزيها لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب.[1] وتهدف هذه المرحلة إلى دراسة جملة من المواضيع والنقاط التي ركز على أساسها كانط ومن بينها نجد:

1.2. العقل الخالص واستحالة المعرفة:

يصرح كانط في المرحلة النقدية أنه اضطر لتقييد المعرفة وحصرها فقط في عالم الظاهر فالأشياء في ذاتها لا نعرفها كما هي في حقيقتها حتى ولو أسلمنا بوجودها، إنما نعرفها كما تبدو لنا، فهنا خالف كانط العديد من الفلاسفة الذين يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان، ويسلمون إجمالا بقدرة العقول على اكتناء سر الوجود.[2] فالتقييد حسب كانط هو فتح مجال أمام الإيمان لكي يجد مشروعية لنفسه في تصديقه بعالم الشيء في ذاته.

أي أن استعمال العقل في مجالات ما وراء الطبيعة يعد فوق طاقاته وكونه الكائن الأسمى في أخلاقيات كانط لا يصح اخضاعه لهذا، فكانط إذن يرفض رفضا قاطعا كل أنواع اللاهوت الديني الذي يقوم على تجاوز عالم الظواهر، وقد جاء هذا الرفض بصريح العبارة من قبل كانط.لذلك نقد كانط البرهان الأنطولوجي وجاء نقده له بأنه يقوم على الاستدلال على

---

[1] عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سبق ذكره، ص68.

[2] المرجع نفسه، ص72.

وجود الموجود الأسمى من مجرد فكرة أو تصور، وهذه المهمة تعود للعقل كمحاولة له لأنّ هناك حاجة تتطلب منه افتراض هذا الموجود الأسمى أن يتواجد كليا وقبليا كفكرة، وأيضا يرى كانط أنّ هناك من الفلاسفة من استعملوا هذه الفكرة أو هذا التصور للوصول للمعرفة بأنّ هناك وجودا أسمى.[1] فبعبارة أخرى يمكن الخروج إلى فكرة مفادها أنّ الدليل الأنطولوجي هو مجرد تحصيل حاصل، لأنه يقوم على الخلط بين المحمول المنطقي والواقعي حسب رأي كانط، لذا فإنّ تحديده يضاف إلى الموضوع دون أن يتضمن فيه.

أمّا البرهان الطبيعي أو كما يسمى (الكسمولوجي) على وجود الله، لأنه يقوم على الخبرة وهذه الأخيرة موضوعها هو العالم الطبيعي فسمي بالدليل الطبيعي والذي أسس على قانون السببية، كما يستند هذا البرهان إلى التجربة لدعمه لمبدأ القوة، ليبين امتيازه عن البرهان الأنطولوجي الذي يعتمد تماما على تصورات قبلية، غير أن البرهان الكسمولوجي يوظف التجربة من أجل الصعود لوجود كائن ضروري، مع أن التجربة لا تقدم معلومات جمة عن صفات هذا الكائن الضروري.

فالعقل يهمل التجربة تماما ويبحث بالاعتماد على تصورات مجردة عن الصفات التي ينبغي أن تكون للكائن الضروري ضرورة مطلقة، بمعنى أكثرهم وجودا، أي واجب الوجود بذاته.[2] أي أنه حسب كانط هذا البرهان ليس صحيح وإنما حوى مجموعة من المغالطات مثله مثل أي برهان آخر.

أمّا البرهان الفيزيقي أو ما يسمى البرهان الغائي، فهو لا يبدأ كما بدأها بقية البراهين وإنما يبدأ من الخبرة المحددة بالظواهر في العالم الموجود المائل أمامنا، ومن تركيب الظواهر ووضعها يمكن أن نزعم أننا بلغنا إلى وجود موجود أسمى يتوافق مع فكرة الترنسندنتالية، فهذا الدليل يصور العالم ويراه بنظرة منغلقة ومليئة بالتنوع والنظام والتناسب والجمال مما يجعلنا نسلم بوجود شيء ما أولى خارج هذا الكون وبه يستمر العالم ويبقى.

حيث نجد أنّ كانط قد أثنى على هذا البرهان وحسبه أنه من بين البراهين الأنقى اتفاقا مع العقل البشري، جعله يجد صعوبة في تقليص دوره وسلطته وخاصة أنه يداعب العقل،

[1] غيضان السيد علي، فلسفة الدين عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص91.

[2] المرجع نفسه، ص92.

فالعقل عندما ينبهر بصور الطبيعة الخلاقة والكون العظيم، فإنه يرتفع من أعلى إلى أعلى ومن مشروط إلى مشروط حتى يرتفع ذاته إلى المبدع الأسمى غير المشروط للطبيعة.[1]

رغم الثناء الذي أثناه كانط على هذا البرهان إلا أنه لم يسلم من نقده له أيضا؛ فكانط نجده قد نقد تلك المزاعم التي يصل إليها هذا البرهان، ويقر بأنه مهما كان لا يمكن أن يثبت أن هناك وجود لكائن أسمى وهذا الأمر يختص بدوره البرهان الأنطلوجي الذي يقدم نظرة أكثر وضوحا من البرهان الغائي، فالأول يحتوي على الحجة الوحيدة الممكنة لذا لا يمكن للعقل الاستغناء عنه أبدا.

لذا لا يمكن لهذا البرهان مهما عمل أن يكون منطقيا مع نفسه، ولا يمكنه أن يثبت أن الله هو خالق الكون من عدم وهو قادر على كل شيء حائز لكل الكمالات، لكن لا يمكن نفي أنه يستطيع أن يثبت ويقر أن الله هو منظم لهذا العالم فحسب. فحسب كانط فإننا نجده يرفض ولا يعترف بفكر أو استخدام الفكر للبرهنة على الوجود، فالطبيعة والواقع من يمل الأحقية في ذلك.

وفي الأخير نجد أنّ مجال العقل الخالص لا يمكنه أن يثبت وجود الله ولا سائر معتقدات الإيمان، وأنه هذه الأفكار ما هي إلا أفكار ومعتقدات يركبها العقل نتيجة لعدم وقوفه على أرض صلبة، فعند كانط أن الله بمثابة مبدا معرفي منظم وموحد لأفكار العقل، فهو المثل الأعلى معرفيا وإنما ليس أنطولوجيا، وعندما يقع التحويل من المعرفي للأنطولوجي يصبح وهم وخرافة، ولذا نجد جيمس كولينز يقول: «ينتهي كانط إلى أنّ الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية».[2] فكانط قد اعترف بحقيقة أن الله هو الضامن للأخلاق فتدارك هذا في محاولاته في نقد العقل العملي ويقر بوجود الله الحقيقي في مظاهره الأخلاقية.

2.2. العقل العملي وإرساء قواعد الإيمان:

بعد تقديم نقد كل البراهين التي تدل على وجود الله في كتاب "نقد العقل الخالص" وهذا لم يكن موقف النهائي وغايته الأخيرة بل عده بمثابة جانبه السلبي في اتجاهه النقدي، بمعنى أنه كان «تمهيدا للجانب الإيجابي في فلسفته والذي تجلى بوضوح في العقل العملي، وإذا نظرنا إلى تقسيماته وجدنا أن الحساسية الترنسندنتالية لا تكون ممكنة بدون المنطق

[1] غيضان السيد علي، فلسفة الدين عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص93.

[2] جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء، (د ط)، القاهرة، 1998م، ص259.

الترنسندنتالي حسب تعبير كانط المشهور "الحدوس بلا تصورات عمياء والتصورات بلا حدوس فارغة"؛ أي أنّ التجربة مستحيلة بدون شرطها القبلي في الفكر وبالتالي يستحيل إدراك العالم أو معرفته إن لم تكن هناك هذه القوالب القبلية، وهذا يعني بلغة الدين استحالة المعرفة بدون الإيمان».[1] يتجلى لنا أنّ كانط ينتهي إلى أنّ النفس والعالم والله مُثل للعقل أي موضوعات للإيمان، والعقل لا يستطيع أمامها شيئا وإن حاول فإنه يقع حتما في الاستدلال الخاطئ والجدل الكاذب، كما نجده يرفض اللاهوت الذي يقوم على المبادئ التأملية للعقل، من هنا يصبح وجود الله إحدى مسلمات العقل العملي عند كانط.

ولتحقيق الخير الأقصى الإنساني ليس واجبا فقط بل ضرورة ولا يعني هذا اعتبار الله أساسا للإلزام الخلقي؛ بل يعني أنّ الإلزام الخلقي هو الكاشف عن الخير الضروري، وبما أنّ الواجب ليس افتراضا نظريا بل اعتقادا عمليا يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله.[2]

فالله عند كانط هو المبدأ الأسمى في مملكة الغايات، وهو عبارة عن أعظم مشروع في مملكة خلقية الغايات، وبصفة خاصة نقول أنّ الله بمثابة علة يمكن بها التوافق الحق بين كل من السعادة والفضيلة، وكما يسميه كانط الدليل الخلقي على وجودية الله، ويقوم هذا الدليل على غائية خلقية؛ لأنه يعتبر أنّ وجود الأشياء يجب أن يكون خاضعا للغاية القصوى التي يجعل منها القانون الخلقي موضوعا لنا وأنه لكي نفسر هذا الخضوع ونؤسسه يجب أن نرجع إلى كائن خلقي بوصفه مبدع العالم ولكن الدليل الخلقي المستمد من الاستخدام العملي لعقلنا، لا يصح إلا بالنسبة لهذا الاستخدام ولا يمكن تحويله إلى برهان نظري.[3] أي أنّ الأخلاقية بمعناها العام عند كانط تقود إلى الدين حتميا.

وخلاصة القول أنّ كانط قد استبعد فكرة وجود معرفة عقلية نظرية محضة بالله تعالى في المرحلة النقدية، لأنه اعتبره مجرد فكرة منظمة لأفكار العقل العملي المحض للتسليم بوجود الله كمصادرة أخلاقية لميتافيزقا الأخلاق بوصفها الأساس الديني للعقل المحض.وسعى لتدارك الخطأ الذي ارتكبه في نقد العقل الخالص الذي رفض فكرة الله غير قابل للمعرفة واسترد وجود

---

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة، مرجع سبق ذكره، ص136.

[2] المرجع نفسه، ص137.

[3] مراد وهيبة، المذهب عند كانط، تر: نظمي لوقا، مكتبة أنجلو المصرية، (د ط)، القاهرة، 1974م، ص91.

الله الحقيقي الفعلي في مظاهره الأخلاقية، كما يؤكد كانط مرارا أنّ هذا لا يعني اعتبار وجود الله أساسا للإلزام الخلقي بل يعني أنّ الإلزام الخلقي يكشف عن الخير الضروري، فالواجب حسبه ليس افتراضا نظريا بل هو اعتقاد عملي؛ فالعمل هو الذي يمدنا بضرورة فكرة وجود الله، فالأخلاق لا تعلّم الإنسان السّعادة بل تمنحنا طريقة كيف نكون جديرين بالسعادة، فإذا أضيف الدين للأخلاق اكتملت السعادة وبلغنا إليها حقا؛ لأنّ الدين أملنا في الوصول لتلك السعادة، وغاية الله من الخلق ليست السعادة فقط بل تتعدى للخير الأقصى.

3.2. ملكة الحكم والبراهين على وجود الله:

أمّا فيما يخص نقد ملكة الحكم فإننا نجد كانط يرى أنّ الجلال في الطبيعة ما هو إلا مقدمة للغائية وأن الغائية هي الدليل الوحيد على وجود الله، فبعد أن فرق بين الجميل والجليل وجعل الشعور بالجميل مقدمة للشعور بالجليل، جعل الجليل مقدمة لإثبات وجود الله، فالله يبدو من خلال العواصف والأعاصير والهزات الأرضية عند كثير من الشعوب وفي الشعور بجلال النفس عند المستنيرين الذين يفرقون بين الدين والخرافة.[1]

هكذا نجد كانط يجعل لكل من الجمال والدين حلقتين متوسطتين بين العقل النظري والعقل العملي، فالحكم الجمالي ما هو إلا إدراك روحي لجمال الكون، والحكم الغائي توجه شعوري نحو الكمال وكلاهما يرتبطان بالذوق والوجدان.[2]

كما ينتبه كانط إلى أنّنا إذا ما قمنا بوضع فكرة الله في الطبيعة بهدف تفسير غائيتها ثم يتم استخدام هذه الغائية من طرفنا للبرهنة على وجود الله فإننا نقع في الدور؛ ولذلك يقول كانط تكفينا غائية الطبيعة حتى لا تختلط غائية الطبيعة وتصور الله باعتباره غائية أيضا، فالغاية هي مقدمة للاهوت ولا نجد معناها الأخير إلا فيه.[3]وهكذا يتجلى لنا القول إلى أنّه إذا استحال على كانط أن يثبت وجود الله عن طريق العقل النظري فإن المرور بطريق العقل العملي وبملكة الذوق ييسران له ذلك.

3. المرحلة الثالثة:

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة، مرجع سبق ذكره، ص138.

[2] حسن حنفي، تطور الفكر اديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية السنة الرابعة، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص190.

[3] حسن حنفي، تطور الفكر اديني الغربي، مرجع سبق ذكره، ص139.

وتسمى هذه المرحلة: " ما بعد المرحلة النقدية" ففي هذه المرحلة أثبت وبرز الدين بكل أبعاده: بوحيه وشرائعه، برموزه ومعجزاته، بمعتقداته وتناقضاته، بدنياه وآخرته. فقد أوضح وأكد بعض الباحثين أنّ هذه المرحلة هي حديث عن الدين في حدود العقل وحده، وهذا ما نجده في فكر كانط من خلال كتاب الذي عنونه ب: "الدين في حدود العقل وحده" فهو تتمة منطقية لكتاب "نقد العقل العملي" بحكم أنه تقعيد أخلاقي للدين العقلي الخالص.[1] أي أنّ كانط من خلال هذه المرحلة يرى أنّ الدين الوحيد الذي له الأحقية هو دين الأخلاق؛ فاعتبر الأخلاق أنها أساس الدين لاستكفائها بذاتها لا تحتاج للدين، لأنه تسعى لتصور حرية الإنسان، ومن ثمة يخضع لقوانين غير مشروطة، وليس بحاجة لفكرة كائن مغاير له أعلى منه لكي يعرف واجبه. فهو يحتاج للقانون فقط ليراعيه، بفضل العقل العملي المحض.

كما يمكن في هذه المرحلة الحديث عن نوع آخر للدين والذي أطلق عليه كانط بالدين الأخلاقي وذلك في مقابل الدين التاريخي، إذ لا يتحدث كانط عن الدين التاريخي إلا في إطار الحديث عن الدين الأخلاقي؛ ذلك أنّ الدين الذي يؤسسه على العقل المجرد وحده في استعماله العملي، قوانينه قبلية مطلقة لا تستند إلى أي واقع تجريبي أو وقائع تاريخية، والذي يسرى في كيانه القانون الخلقي ويحركه، إنما هو مؤمن بإله واحد دون حاجة إلى وحي أو دليل.[2]

فكانط هنا يحدد التناقض الذي أوجده بين الدين التاريخي والإيمان الأخلاقي؛ حيث يرى أنّ هناك فارق كبير بينهما وحسبه يقول أنه: يجعل كل منهما يقف على طرف نقيض من الآخر، فيؤسس الدين الأخلاقي على العقل العملي المحض، أي أنه دين مؤسس على الأخلاق. والثاني مؤسس على معرفة مفارقة هي الوحي الإلهي، والأخلاق فيه نتيجة وليست أساسا، الأمر الذي يرفضه كانط تماما.[3] حيث تقدم كانط وأكد أنّ الأخلاق هي أساس الدين وأنّ الوحي لا يجد لديه مكانا معرفيا.

ويوضح بخصوص الدين التاريخي بكل أشكاله كان الرسل هم المعلمين الأوائل، فتعليم الدين التاريخي ليس قائم على مفاهيم وتصورات عقلية مجردة بل قائمة على معرفة الحقائق

[1] محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، مرجع سبق ذكره، ص57. وغيضان السيد علي، فلسفة الدين عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص98.

[2] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص43.

[3] غيضان السيد علي، فلسفة الدين عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص98.

التاريخية كالوحي والمعجزات؛ فحسبه كل إيمان تاريخي يفترض الوحي مسبقا ويعتمد انتشاره وذيوعه على ثبوت صدقه، ومن ثم يكون منهجه المشروع قائما على التقليد والنقل. فبهما تستمر معجزة الوحي وتدوم بوصفها وصايا مقدسة يتعلمها البشر لتصير تعليما ثابتا لكل الأجيال على التوالي في كل إيمان.[1]

فالإيمان عنده هو الذي يقوم على الوحي الخارجي فهو يحتاج لمعلمين، لأنّ الإيمان التاريخي يعلم لكل البشر، فالوحي عنده في رأيه مصحوب بالمعجزات، كما يرى أن في الإيمان التاريخي الشر واقع في قلوب البشر ولا أحد متحرر منه. فهو يمزق الوحدة البشرية باعتمادها أشكالا متضاربة ومتعارضة فكل واحدة منها ترى نفسها بأنها ليست على حق، فرغم هذا فنجد كانط يذكر إيجابيات التقليد والنقل منها الاهتمام بتعليم اللغة والصمود أمام أعظم الثورات المناهضة للإيمان التاريخي، والالتزام في الإيمان التاريخي هو الامتثال والطاعة السلبية لأوامر الوحي، فالبشر بذلك النوع من الإيمان يجعلون الله كالحاكم الدنيوي يطلب الخدمة والامتثال والطاعة؛[2] لأنهم لا يضعون في اعتبارهم أنهم عندما يحققون واجباتهم نحو البشر، فهذه كلها أفعال وتصرفات أخلاقية تحقق أوامر الله لا غير؛ أي أنّ الدين بهذا المفهوم هو مجرد عبادة إلهية في عوض أن يكون أخلاقا مجردة خالصة.

من هنا أقر كانط بضرورة الدين الأخلاقي، لأنه اعتبره فطري يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، لذلك كانت الأخلاق مجرد افتراضا مسبقا لوجوده. فهو يختلف عن بقية الأديان التاريخية لأنه يقيم نفسه على الأخلاق والتي بدورها تقوم على العقل. فالدين الأخلاقي كما هو عند كانط هو الذي يجعلنا نقوم بالواجب الأخلاقي، فهذا الدين لا يهتم بالمعرفة النظرية لمعاني الألوهية، فاللاهوت المطلوب في الدين الأخلاقي يجب أن يحتوي على افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقي. أي افتراض الله القانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي، وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي.[3]

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أنّ الدين الأخلاقي لا يقوم على ما يسمى بالطقوس والعبادات والمعجزات التي دشنها الدين التاريخي، بل هو قائم على استعداد القلب ليحقق

---

[1] المرجع نفسه، ص99.

[2] المرجع نفسه، ص99.

[3] غيضان السيد علي، فلسفة الدين عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص100.

للإنسانية عامة كل واجباتهم باعتبارها أوامر إلهية، فكل تلك المعجزات والعبادات حسب كانط يراها عبادات زائفة، لأنها تصور الله كحاكم دنيوي نسعى لإرضائه بالعبودية والمديح والتملق.

المطلب الثاني: حضور النصوص الدينية في الفلسفة الدينية الكانطية

عند التمعن في المسائل الدينية التي تطرق لها الألماني إيمانويل كانط، فإننا نجد لها حضورا قويا، فمن خلال مساره الثديوسي الذي يظهر من خلاله أنّه لا يمكن بناء دين عقلي بعيدا عن النص الديني، يستند كانط إلى النصوص المقدسة، وهذا ما توضحه المواضع العديدة التي أوردها فيها والتي تبرر مختلف المسائل الدينية، وتكشف عن العمق العقلي الأخلاقي للدين التاريخي، فسيتم ذكر أبرز هذه النّصوص الدينية من خلال عرض مختلف المسائل الدينية التي تطرّق لها الفيلسوف وهي كما يلي:

1. حضور الأناجيل في الفلسفة الدينية الكانطية

يتأسس الدين عند كانط على فكرة المحبة أي محبة الآخرين، وهي جزء لا يتجزأ من الإيمان، فإذا انتفى هذا الأساس انتفى الفهم الصحيح للدين، ومعه كل أمل في الرجاء، فلا الشهادة بالإيمان، ولا التوسل بالأسماء المقدسة، ولا أي مراعاة للطقوس الدينية يمكن أن تساعدك في الظفر بالخلاص حسب كانط، بل أخلاق الواجب، النية، والضمير، هي ما تساعدنا على ذلك.[1]

فإذا تمعنا في الديانة المسيحية فإننا نجدها تحب الآخر بوصفه إنسانا، فالاختلاف الجذري في الإيمان لا يمنع محبة المسيحي لغيره غير المسيحي مثلا، يحبه بعيدا عن أي مسمى طائفي أو فكري، يقول يوحنا في رسالته الأولى إلى أهل رومية: «أكتب إليكم يا أحبائي بوصية جديدة، بل بوصية قديمة كانت لكم من البدء، وهذه الوصية القديمة هي الكلام الذي سمعتموه، ومع ذلك أكتب إليكم بوصية جديدة، يتجلى صدقها في المسيح، فالظلام والنور، الحق يضيء، من قال إنه في النور وهو يكره أخاه كان حتى الآن في الظلام، ومن أحب أخاه ثبت في النور».[2] ويقول المسيح أيضا في الكتاب المقدس: «سمعتم أنه قيل تحب قريبك

---

[1] كريستوفر وانت وأندزجي كليموفسكي، أقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، العدد430، 2002م، ص12-13.

[2] الأنترنيت: https://www.bible.com تقلا عن: الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا. يوم: 2023/05/26م، على الساعة: 18:33د.

وتبغض عدوك؟ أما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم، باركوا لأعينكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم، ويطردونكم، لكي تكونوا أبناء أبيكم في السماوات، فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين؛ لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأي أجر لكم؟ أليس العشّارون أيضا يفعلون ذلك؟ وإن سلمتم على إخوتكم فقط فأي فضل تصنعون؟ أليس العشّارون يفعلون ذلك؟ فكونوا أنتم كاملين كما أنّ أباكم الذي في السماوات هو كامل».[1]

ويتّضح أيضا حضور مسألة الأمل أو الرجاء في فلسفة كانط الدينية، وهذا ما ينص عليه إنجيل برنابا، فالخلاص كما هو وارد فيه مشروطا حسب ما يورده الإنجيل في مسألة بداية الخلق: «ثم قال الله لآدم وحواء اللذين كانا ينتحبان: أخرجا من الجنة، وجاهدا أبدانكما ولا يضعف رجاءكما...».[2] فبالتالي فإنّ سؤال الرجاء عند الألماني إيمانويل كانط هو سؤال يجد مكانه في كتب الأناجيل أيضا.

لقد طرح الفيلسوف الألماني كانط جملة من المسائل الدينية في كتابه الذي بعنوان "الدين في حدود مجرد العقل"، على غرار مسألة بداية الخلق، وسؤال الرجاء، كذلك مسألة المحبة والواجب من أجل الواجب، بالإضافة إلى مسألة الإيمان بالله، هذه الأخيرة التي يخصص لها الألماني حيّزا كبيرا في تفكيره الفلسفي الديني، فعند كانط أنّ فكرة الإيمان بالله هو إيمان بكائن أسمى خلقيا، بوصفه الخالق، القدير للسموات والأرض، ثم بوصفه حافظا للجنس البشري، وبوصفه ملكا راعيا، وحاميا خلقيا له، وبوصفه عند كانط ترتبط بالخلقية. كما تحضر مسألة دينية في فلسفة كانط الدينية بصورة مهمة تتمثل في: مسألة نهاية العالم، فكانط يقدم لنا التصور العقلي الأخلاقي لهذه المسألة على نحو يتجه بشكل إيجابي، فكونها حدث لا يمكن التنبؤ به سلفا، فهذا يعتبر أمرا إيجابيا، إذ يؤكد أنه يمكن للمرء أن يعتبر عدم القدرة على التنبؤ بنهاية العالم أمرا إيجابيا، بحيث يجعل من نفسه في تهيؤ دوما، وينظر إلى نفسه في كل وقت بوصفه مواطنا مدعوا إلى دولة إلهية أخلاقية، وبذلك يساعدنا القانون الأخلاقي، ويجعلنا نستعد

---

[1] الإنترنيت: https://st-takla.org،الكتاب المقدس، العهد الجديد إنجيل متى، الإصحاح 5، يوم: 2023/05/26م، على الساعة: 18:33د.

[2] الأنترنيت: https://ar.m.wikisource.org،برنابا، إنجيل برنابا، الفصل 41،يوم: 2023/05/26م، على الساعة: 18:33د.

لبلوغ مملكة السماء،[1] ويستشهد هذه المسألة من كتاب إنجيل لوقا: «فمتى يأتي ملكوت الله إذن؟ أجابهم وقال: لا يأت ملكوت الله بمراقبة، ولا يقولون هو ذا هنا أو هو ذا هناك، لأنّ ملكوت الله داخلكم»،[2] وهنا نجد كانط التنويري، الذي يُحمّل الإنسان عدم مقدرته على استخدام عقله، وفي الإصحاح السابق دعوة لاستخدام العقل، واكتشاف قدرته على الوصول إلى ملكوت الرب وإقامة الدولة الأخلاقية.

ويشير كانط أيضا إلى أنّ مملكة السماء المتمثلة رمزيا على الأرض لإحياء الأمل والتوق إلى هذه المملكة التي في السماوات، وأنّ المسيح هو الذي يكشف عن هذه المملكة من خلال الخلقية، حيث هي الضامن الوحيد في أن يكون الفرد مواطنا في مملكة السماوات، لكن يؤكد كانط الذي يستحضر من الإنجيل الذي يحضر هنا بقوة أيضا، فهو يؤكد بقوة أنه مقابل ذلك سوف يكون هناك أحزان وتضحيات على المرء أن يتخطاها، وبالتالي يكون تجاوز هذه الأحزان مشروطا بالقانون الأخلاقي والأمر الأخلاقي المطلق.[3]وكما نجد الاقتباس واضحا من إنجيل متى: «افرحوا وتهللوا فإنّ مكافأتكم في السماوات عظيمة».[4] وكما يورد الألماني لنا مسألة قرب المسيح منا: «وها أنا معكم كل الأيام إلى انتهاء الزمان».[5]

2. حضور التوراة في الفلسفة الدينية الكانطية

كان لحضور الأناجيل في الفلسفة الكانطية حضورا قويا وهذا ما أوضحته النصوص الدينية المتداولة والمذكورة سالفا؛ على عكسها لم يكن لحضور التوراة بتلك القوة وهذا يعود لعدة أسباب يمكن استخلاصها في: أنّ النقد الحاد الذي وجهه كانط للديانة اليهودية بوصفها معتقدا شرعيا وليس دينا بحد ذاته، فالمعتقد اليهودي في أصله ليس فيه من الأخلاقية شيء، وما

---

[1] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص ص 220-221.

[2]الأنترنيت: https://st-takla.org،الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل لوقا، 17. يوم: 2023/05/26م، على الساعة: 18:33د.

[3] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدرسبق ذكره، ص219.

[4]الأنترنيت: https://st-takla.org،الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، 5. يوم: 2023/05/26م، على الساعة: 18:33د.

[5] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سبق ذكره، ص211.

نجده فيه من خلقية فقد أضيف فيما بعد.[1]وكما هو الحال فإنّ هناك بعض من المسائل الدينية كخلود الروح التي استعيرت عن المدرسة الفيثاغورية.[2]

فكانط يرى أنّ اليهودية لم تعد اليهودية النقية للآباء، بل اختلطت بعقيدة دينية، والقصد بهذه الأخيرة حسب كانط هو ما يعرف بالنحلة الأورفية التي اتبعتها المدرسة الفيثاغورية، ومنها جاءت بفكرة تناسخ الأرواح.[3]

كما نجد الألماني أنه يستدعي مجموعة من النصوص الدينية من العهد القديم؛ فعند حديثه عن الأنموذج الخلقي المتمثل في المسيح، نجده أيضا يركز على مسألة القداسة ويطرح سؤال: كيف نكون قديسين؟[4]فكانط يعرض العديد من الصعوبات التي تجعل تحقق إمكانية بلوغ القداسة المتعلقة بالإنسانية أمرا مشكوكا فيه، من جهة أنّ هناك قداسة بالنسبة للمشرع، ومن جهة النقص الموجود في عدالتنا الخاصة، فنجده يستشهد من التوراة: "وقال الرب لموسى: كونوا قديسين لأني أنا الرب إلهكم قدوس".[5]

ويتجلى لنا في الأخير أنّ لهذه النصوص الدينية مكانتها في بناء الفلسفة الدينية الكانطية والتي لا يسعنا الحديث فيها في معزل عن روح النص الديني، والنص الإنجيلي بشكل مخصوص.

المطلب الثالث: العلاقة بين الدين والأخلاق في فلسفة كانط النقدية

لم يرتبط الفعل الأخلاقي عند كانط بنتائجه الخارجية، ولم يستمد قيمته من لذة ينشدها، حسية كانت أو عقلية، أو من منفعة يسعى إلى تحقيقها، خاصة كانت أو عامة، ولكنه يستمد قيمته من الذي يصدر عن الفاعل بدافع الإحساس بالواجب العقلي في ذاته، وفي هذا ينفي صفة الخيرية في معناها الحقيقي عن كل شيء عدا الإرادة الخيرة التي تعد شرطا ضروريا لكي يكون الفعل الأخلاقي خيرا، فالفعل يكون خيرا فقط إذا لازمته إرادة خيّرة، كما أنها هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان خليقا بالسعادة.

[1] المصدر نفسه، ص206.

[2] عاطف عثمان حلبية، مدخل إلى اليهودية، مرجع سبق ذكره، ص37.

[3] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، المصدر سبق ذكره، ص210.

[4] المصدر نفسه، ص125.

[5] إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، المصدر سبق ذكره، ص ص125-210.

وبهذا نجد العلاقة بين الدين والأخلاق تتجلى عند كانط بمجرد النظر لمسلمة وجود الله تعالى؛ حيث نلاحظ أنها مسلمة ضرورية، وترتبط بفكرة اجتهاد الإنسان في مجال الأخلاق، إذ أنّ هذا الاجتهاد يدفعنا إلى التفكير في كائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل ويمكنه أن يحقق للإنسان المجتهد تلك السعادة، فالله هو الذي يضمن لنا السعادة وهو غاية الفعل الأخلاقي أولا وأخيرا،[1] وهكذا يشير كانط إلى تلك العلاقة المتينة بين الدين والأخلاق، فالأخلاق تقود حتما إلى الدين إي إلى مشرع أخلاقي خارج عن الإنسان بوصفه غاية له، إضافة إلى أنه لا يمكن إنكار الأخلاق وعمقها في الدين؛ لأنه بدون أخلاق لا يوجد دين، وهذا ما آل إليه التفكير إلى أنّه من الضرورة الاعتراف بوجود مبدأ فاعل وهو الله.

خلاصة:

ففي هذا الفصل خلصنا إلى أنّ رؤية طبيعة مفهوم الدين عند كانط، وأيضا الوقوف على المراحل الثلاث التي قدم فيها كانط موقفه من الدين، وخاصة أنه تغير هذا الموقف من المرحلة الأولى والتي يمكن أن نسميها المرحلة ما قبل النقدية، ثم تغير مرة ثانية في المرحلة النقدية، ثم انتهى هذا التصور الفلسفي للدين في المرحلة الأخيرة، والتي أطلق عليها اسم المرحلة ما بعد النقدية. والتي يرى فيها كانط أنّ الدين الواحد الحق هو الدين الأخلاقي والأخلاق وحدها أساس الدين.

كما تم اقتباس لمجموعة من الأديان مثل التوراة والإنجيل في الفلسفة الكانطية؛ دليل على أنّ كانط يستند إلى النصوص المقدسة، وهذا ما توضحه المواضع العديدة التي أوردها فيها والتي تبرر مختلف المسائل الدينية، وتكشف عن العمق العقلي الأخلاقي للدين التاريخي.

[1] غيضان السيد علي، فلسفة الدين عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص85.

الفصل الثالث:

قراءة تقييمية للتّصوّر الكانطي وتأثيره في الفلسفات بعده

تمهيد.

المبحث الأول: الدين الأخلاقي والتاريخي عند كانط.

المطلب الأول: الدين الأخلاقي عند كانط.

1. طبيعة الدين الأخلاقي.
2. طبيعة الله في الدين الأخلاقي.
3. العبادات والمعجزات من منظور الدين الأخلاقي.
4. الشر ومصدره في الدين الأخلاقي.

المطلب الثاني: الدين التاريخي عند كانط.

1. طبيعة الدين التاريخي.
2. مبررات نشأة الدين التاريخي.
3. نقد كانط لعقائد الدين التاريخي.

المطلب الثالث: الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي.

المبحث الثاني: نقد الكانطية وأثره على الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

المطلب الأول: مؤيدي التّصوّر الكانطي للدين.

المطلب الثاني: معارضي التّصوّر الكانطي للدين.

المطلب الثالث: التأثير الكانطي في الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

خلاصة.

تمهيد

يدور هذا الفصل حول رؤية كانط لأنواع الدين وهما الدين التاريخي والدين الأخلاقي الذي نظّر لكل واحد منهما على حدة؛ إذ لا يتحدث كانط عن الدين التاريخي إلا في إطار الحديث عن الدين الأخلاقي، بعدها استنتجنا الفارق الكبير الذي بين هذه الأديان السماوية التي تطرقنا إليهما مسبقا دون النظر لثالثهما.

كما يحمل هذا الفصل في طياته الحديث حول قراءة تقييمية للتصور الكانطي؛ وهنا عمدنا الحديث عن الذين أيدوا وعارض ونظرة كانط للدين، فحدّدنا مجموعة لا بأس بها من الفلاسفة الذين انقسموا بدورهم لمؤيد ومعارض، بعدها تطرقنا للحديث حول التأثير الكانطي للفلسفات الحديثة والمعاصرة.

المبحث الأول: الدين الأخلاقي والدين التاريخي عند كانط

المطلب الأول: الدين الأخلاقي عند كانط

1. طبيعة الدين الأخلاقي:

يعتبر كانط الدين الأخلاقي بأنّه دين فطرة لأنّه يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، لذلك جعل من الأخلاق افتراضا مسبقا واعتبرها الأساس لوجوده، كما عدّه المصدر الذي يقود للإلزام الخلقي الحق الذي تقتضيه الحرية الإنسانية بطبيعة الحال، فهو يؤسّس على العقل المجرد وحده في استعماله العقلي لاحتوائه قوانين قبلية مطلقة لا تستند إلى الواقع التجريبي أو أية وقائع تاريخية، وهو دين الطبيعة البشرية الذي يليق بكافة الكائنات العاقلة لا يخص فئة معينة، وقد أطلق أعطى كانط عدة مسميات له منها: "الدين الأخلاقي، دين الفطرة، دين العقل النقي". وجدير بالذكر أنّ كانط يقول أنّه من الممكن للشخص الواحد أن يحمل دينين دين عقلي والآخر طقوسي شعائري تاريخي، فأحدهما يحيكه أمّا الآخر يفكر به.[1] فحسب كانط يتضح لدينا أنّ طبيعة هذا الدين تختلف عن الأديان التاريخية؛ معنى هذا أنّ الأديان التاريخية يقوم تأسيسها على الوحي في المقام الأول لأنّه يمكن القول هنا أنّ كل دين يفترض الوحي مسبقا ليس دينا أخلاقيا.

ويوضح توفيق الطويل في كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" حقيقة معنى أنّ الدين الذي يفترض الوحي المسبق بأنّه ليس دينا أخلاقيا مؤكدا ذلك على أنّه ليس دينا مؤسسا على قانون العقل المجرد وحده، وحسبه أنّه إذا كانت الأديان التاريخية هي أديان مأمور بها ومصدر هذا الأمر هو الوحي الخارجي (السماوي)؛ فإنّ الدين الأخلاقي منبعه الوحي الداخلي الذي يكمن في العقل الإنساني، كما يقول أنّه إذا كانت الأديان التاريخية أديان تعلم، أي تعتمد في بقائها واستمرارها على الطرق التقليدية والنقل في التعليم فإنّ منبع الدين الأخلاقي يتأسس

[1] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، مرجع سبق ذكره، ص56.

على أخلاق العقل وحده.[1] أي أنّ الدين دين واحد وهو دين خلقي أخلاقي أمّا بقية الأديان فهي شعائر تقليدية تعليمية نقلية يقوم بها الإنسان وحده وبطريقته التقليدية.

ويميز كانط الدين التاريخي عن الأديان التاريخية وذلك بأنّه يقر على أنّ تلك الأديان التاريخية تقوم على الافتراض المسبق ويعدها أديانا مؤسسة على الوقائع التاريخية لأنها قائمة على الخضوع والطاعة السلبية، كما يضيف كانط أنّ هذه الأديان ترى الواجب هو الدليل للتعامل مع الله لا الإنسان، وهنا يتحول فيها الدين إلى عبادات وطقوس وشعائر لاسترضاء الله بدلا كونه هو الالتزام بواجباتنا الإنسانية نحو غيرنا من البشر بعدها أمرا إلهيا.[2] أي أنّ كانط يرى الأديان التاريخية بأنواعها (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هي أديان تتعامل مع الله باعتباره الحاكم الدنيوي الذي يستعطف ويسترضى، وبحسبه إيمان الإنسان لأنّ كل ما يمكنه فعله حتى يكون عند الله مرضيا أن يمتلك السيرة الطيبة.

أمّا الدين الأخلاقي فهو إيمان ينبع من داخل الإنسان ليقوم على الاستعداد الأخلاقي للفرد فصدقه لا يعتمد على المعجزات والأسرار كما أنه لا يحتاج إلى مثل هذه الطقوس والشعائر والعبادات الشكلية بل سعيه الوحيد أنه يقوم على استعداد القلب ليصل الإنسان لأهدافه ويحقق واجباته الكاملة نحو البشر باعتبارها أوامر إلهية، لأنه قادر على دعم ذاته على أسس عقلية.[3] أي أنّ هذا النوع من الأديان هو الذي يقوم على أسس عقلية لأنّه مؤسس منه والذي يقوم على الأخلاق التي بدورها تقوم مع العقل.

2. طبيعة الله في الدين الأخلاقي

لقد قدم كانط فكرته حول تصور الله في الدين الأخلاقي وعدّه أمرا مخالفا لما هو عليه في الأديان التاريخية، فإذا كان الله في الأديان التاريخية مجرد تصور سابق لكل شيء، يأتي الإيمان به أولا، بعدها يقوم بتحديد الشعائر والتعاليم السماوية ثم الواجبات الأخلاقية، فالله في

---

[1] المرجع نفسه، ص57.

[2] توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، مرجع سبق ذكره، ص101.

[3] أحمد أمين، الأخلاق، دار الكتب المصرية، القاهرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 2-86.

الدين الأخلاقي يأتي لاحقا على الأخلاق، لأنّ كانط وجد مجموعة من القوانين الواجب والصادرة من العقل والتي تتطلب دعائم أساسية تقوم عليه.فرأى كانط أنها تستلزم القول بحرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله، فالحرية أساس التكليف فلا يسأل عن أفعاله من فقد حرية اختيارها، فمن كان يعتقد أنّ أداء الواجب يسوغ إسعاد صاحبه فإنّ الحياة الدنيا قصر من أن تتسع لتحقيق السعادة الكاملة، وهنا يتم الاعتراف بوجود الحياة الآخروية والتي فيها تتحقق تلك السعادة المرجوة، والعدالة تقتضي توزيع السعادة بمقدار حظهم من أداء الواجب، ووجود الله الضامن الوحيد لهذا.[1] معنى هذا أنّ الله في الدين الأخلاقي هو أمر يلي الأخلاق وليس سابق لها.

فحسب كانط أنّ الحاجة الأخلاقية هي من حددت لنا أنّ الإيمان بالوجود الإلهي باعتباره الخير الأسمى للعالم وباعتباره الغاية النهائية للإنسان، فالإيمان بالله فكرة تنبع من الأخلاق لا من خارج كيان بشري، ومن ثم لا يكون الإنسان متمتعا بالتدين إلا بعد أن يحمل خلقا ويريد بحرية أن يعطي بها غاية نهائية لهذه الحرية، فحاجة الإنسان دائما تسعى إلى احترام أعظم من كل أنواع الاحترام الأقرب هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيء ما موضوعا للعبادة.[2] فالعبادة إذن حسب ما تطرق له كانط هي من أنواع الاحترام وهي أجمل وأروع غاية لوجودنا على الأرض.

فكانط عندما صور فكرة لطبيعة الله لأنه رأى في الله تصوره في الأديان التاريخية وهذا ما يناقض الأخلاقية لأنّ البشر يصورون جميع الصور المرعبة والمخيفة كجانب من تصورهم لله، فبطبيعة الأحوال هذا التصور يمكن أن يربي فينا الخوف ويقودنا لتتبع القوانين الأخلاقية عن إجبار أو خوف من العقاب الإلهي، فإنّ الطبيعة تتشكل بشكل مستقل عن أي تصور

---

[1] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص98.

[2] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1985م، ص133.

لله.[1] أي أنّ كانط يهدف لتطبيق القانون الأخلاقي في فلسفته عن إرادة وحرية مطلقة لا عن إجبار وخوف يزعزع كيان الإنسان وإيمانه.

3. العبادات والمعجزات من منظور الدين الأخلاقي

اقتصر مصطلح العبادات في الدين الأخلاقي كونه يكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي ولا تكمن في الطقوس المؤدية والحركات الشكلية، وهذا ما يتجلى في أذهاننا أن كانط أعطى سبب استبعاده هذه العقائد والقصص والأمثال لأنها غير مطبقة للقانون الأخلاقي الذي فرضه، والظروف من حتمت عليه التسليم ببعضها لبناء إصلاحه الديني، فقول كانط أنّ الله يعلم مرادنا أفضل منا وألغى الفيلسوف الألماني هنا واجب تأدية الصلاة مبررا قوله أنها غير ضرورية فلا معنى للتعبير عن الأمنيات البشرية في كلمات يعلمها الله، وشبه تلك التعبيرات اللفظية التي تؤدى في الصلاة أنها عقيمة وغير ضرورية بالنسبة لميولاتنا.[2] من هنا أوضح كانط أنّ باقي العبادات التي نؤديها من صوم وصلاة وحج وأدعية وغيرها أنها غير نافعة وبلا جدوى لا نحتاجها في حياتنا.

كما يرى كانط أنّ جل العقائد التي نصها الدين التاريخي هي بالنسبة للعقل فوق طاقته وتتجاوز كل إمكانيات المعرفة الإنسانية وسماها بعقائد دوجماطيقية كالعفو والمعجزات والأسرار، فالدين التاريخي يعني بتهذيب السلوك وحسن التصرف في الحياة، فهو يطلق الأوامر ويحث الإنسان على الرقي بنسفه في مراتب الأخلاق فهو حسب كانط الدين الذي يجعلنا بتطبيق الواجب الأخلاقي، كافتراض الله القانون المقدس والحاكم الرحيم والقاضي وكل هذه الصفات الأخلاقية تشكل تصور الله المطلوب للدين الأخلاقي، فكما هو الله مقدس فإنّه يطلب منّا أن نون مقدسين وطاهرين، وهذا لا يعني تقليده بل مجرد الاقتراب قدر الإمكان من تلك المكانة المقدسة، فكما وصفه كانط أنّه لا يمكننا تقليد من هو مختلف عنا نوعيا ولكن يمكن

[1] المرجع نفسه، ص133.

[2] عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، مرجع سبق ذكره، ص147.

أن نطيعه ونسك وفقا للقاعدة التي نعمل بموجبها.[1] هذا يعني أنّ الدين الأخلاقي لا يقوم على تلك العبادات والطقوس التي دشنها الدين التاريخي، بل يسعى لاستعداد القلب ليحقق واجباته الإنسانية باعتبارها أوامر إلهية، أما باقي العبادات والمعجزات مجرد انطباعات زائفة.

4. الشر ومصدره في الدين الأخلاقي

يدور في عقول البشر العديد من التساؤلات حول مصطلح الشر؛ حيث نقول: هل كلمة الشر بطبعها خير أم شر؟ ومن أين يأتي الشر؟ وكيف يأتي؟ وغيرها من التساؤلات التي تعيق ذهن البشر، فللإجابة عن كل هذه الإشكاليات ارتأينا أن نقدم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي بدوره يجيب عن جل التساؤلات المطروحة، فيقول: «ألاّ ننظر إلى أفعالنا أنّها إجبارية (ملزمة لنا) لأنّها أوامر إلهية ولكننا نراها أوامر إلهية لأننا ملزمون بها إلزاما داخليا، وهذا الإلزام الداخلي يفترض حرية الإرادة»؛[2] ومن هذه الإرادة الحرة التي افترضت من الإلزام الداخلي ينشأ الشر عند كانط، ويكون كانط بهذا المعنى معارض لكل الآراء التقليدية والدينية في تصور الخير.

فالشر الأخلاقي يتصف بأنه معلول أي يشير إلى العلة والتي بدورها توجب قانون العلية، أي الحرية وهنا يكون الشر الأخلاقي معلولا حتما عن استعمال الإرادة، معنى هذا أنّ الفعل الإرادي المتوافق مع القانون الأخلاقي؛ أي يكون القانون الأخلاقي هو القاعدة المحددة للإرادة، يكون الفعل خيرا في ذاته وتكون قاعدته وفقا لهذا القانون هي على الإطلاق ومن كل جانب خيرا وشرطا أسمى لكل خير، وعلى العكس من ذلك يكون الشر في تبني الإرادة قواعد مضادة للقانون الأخلاقي.[3] المعنى مما سبق أنّ الإرادة يحددها القانون الأخلاقي.

كما نجد كانط يضيف حول قضية الشر بأنه يرفض «النظريتين المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة أنّ الإنسان شرير بطبعه وأنّ هذا هو سبب طرده من الجنة وهبوطه على

---

[1] المرجع نفسه، ص147.

[2] محمد المصباحي، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، مرجع سبق ذكره، ص73.

[3] المرجع نفسه، ص73.

الأرض (هوبز)، والنظرية القائلة خير بطبعه ويتقدم دائما نحو الأكمل ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين فالإنسان عنده خير وشرير معا أو خير من جانب وشرير من جانب آخر، فإذا كان كانط معروفا في الأخلاق بالحزم والتشدد والتزمت، فإنه هنا أقرب إلى التوفيق والأخذ بالوسط وأنصاف الحلول».[1] فحسب منظور كان بأنه نتيجة عدم التوافق التي لم تحدث بين الإرادة الحرة والقاعدة الخلقية يحدث الشر وهذا لتدخل بعض من الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود ما يسمى بالشر؛ فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الأخلاقي، وفسر حدوث الفساد الطبيعي بأنه لا يتعدى سوء نية أو حدوث خطأ متعمد.[2]

فالإنسان حسب كانط ما هو إلا شرير بطبعه؛ لأنّ الأمر الأخلاقي الذي يحدث ويحدثه هذا الإنسان قد يكون على دراية به أو يجهله، لذلك يصبح الإنسان خيرا بطبعه حسب ما أقر به كانط حيث يسلك هذا النهج طبقا لقاعدة خيّرة، أما عندما يسلك قاعدة سيئة يكون الإنسان شريرا بطبعه؛ فطبيعة الإنسان هي من يحدد أنه خير أم شرير وهذه الطبيعة عبارة عن فعل خاص يقوم به هذا الإنسان، فميولات البشر هي تلك الإرادة الحرة التي يقوم بممارستها الإنسان بفضل حريته التي يتخذها شخصيا.[3]

ويضيف كانط مقولة يوضح من خلالها الشر الأخلاقي، فيقول: "كل الشر في العالم ينبع من الحرية"؛ فالحرية التي يختارها الإنسان ضرورية وملزمة لتحديد الشر والخير؛ فالميول والرغبة التي يستخدمها الإنسان والتي تنطلق من قاعدة سيئة بطبيعة الحال تجعل الإنسان يرتكب الشرور والآثام، وبهذا يبرر كانط أنّ الشر ما هو إلا ممارسة حرية ما طبقا لقاعدة سيئة، أي أن الإنسان هو صاحب أعماله ومسؤول عنها لوحده.[4]

---

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي، مرجع سبق ذكره، ص153. وفريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص96.

[2] المرجع نفسه، ص96.

[3] حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي، ص153. وينظر: فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص99.

[4] المرجع نفسه، ص99.

معنى هذا أن الإنسان من قام بصنع الشر نتيجة لإرادته الحرة، فالطبيعة بدأت بالخير لأنه صنع إلهي لا غبار عنها، أما الحرية فتاريخها بدأ بالشر لأنها عمل بشري، فمصدر الشر عند إيمانويل كانط لم يكن يهدف في طبيعة الدين وإعادة النظر فيها بل تعداه لإعادة النظر في طبيعة الإنسان ككيان كلي.

المطلب الثاني:الدين التاريخي عند كانط

1. طبيعة الدين التاريخي:

يرى كانط أنّ الدين نوعان دين أخلاقي وهو الذي تبناه ودافع عنه ودين تاريخي وهو الذي يرفضه لأنه يفترض الوحي مسبقا وكما وصفه بأنه: «إيمان مؤسس على الوقائع التاريخية إيمان الخضوع والطاعة السلبية إيمان الوحي أو الأوامر الإلهية دليلا للتعامل مع الله وليس مع الإنسان فيتحول الدين إلى خدمات وعبادات وطقوس وشعائر لاسترضاء الله».[1] أي أنّ دين يجسد العبادات والطقوس تخدم ذاتها لتبتعد عن تلك الصلوات والعبادات التي تؤدى في الكنائس والمعابد للحصول على رضى الله، ومن هنا تتشكل علاقة وطيدة بين العابد والمعبود فكان اعتبر الإيمان التاريخي غير ضروري لأنه لا يحتوي على قيمة أخلاقية.

ويواصل كانط تأكيده لرفضه للدين التاريخي لأنه حسبه دين طقوسي مصلحي أناني يقوم به الفرد لخلاص نفسه فقط، وهو هنا لا يشمل أية قيمة أخلاقية من القيم التي يعتمدها كانط في فلسفته، ويعتبره أصحابه أنه دين صحيح لأنه يمثل جوهر الدين الحقيقي، فالإيمان التاريخي هو إيمان التعامل مع الله، حيث يعد هو الحاكم الدنيوي الذي نسترضيه ونستعطفه، هو إيمان التزلف وإيمان في دوائر محددة من البشر، إيمان يرتبط بقاؤه بالتقليد والنقل.[2] أي بصريح العبارة هذا الإيمان يعتبر إيمان إرضاء الله دون النظر لوسيلة الإرضاء هل هي أخلاقية أم لا.

---

[1] فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص49.

[2] المرجع نفسه، ص49.

كما يعتبر أصحاب هذا الإيمان التاريخي أنه إيمان مأمور به ومصدر الأمر ليس داخلي في العقل وإنما صادر عن وحي خارجي، لذلك هو إيمان يعلم كل أشكال الإيمان اليهودي والمحمدي واللوثري والكاثوليكي هي أشكال من الإيمان التاريخي المؤسسة على الوحي كوقائع تاريخية، فكانط في فلسفته الدينية لم يخصص الدين المسيحي فقط بوصفه دين تاريخي بل شمل جل الأديان السماوية بوصفها أديان تاريخية وتعتمد على ما يعرف بالوحي بوصفه واقعة تاريخية، لذا يرى كانط أنّ الرسل هم المعلمين الأوائل في كل أشكال الدين التاريخي، فتعليم الدين التاريخي لا يقوم على مفاهيم وتصورات العقل المجرد بل يقوم على معرفة تلك الحقائق التاريخية كالوحي والمعجزات، فكل إيمان تاريخي يفترض الوحي مسبقا بطبيعة الحال ويعتمد انتشاره على ثبوت صدقه ومن ثم يقدّم منهجه المشروع قائما على النقل والتقليد.[1] فالإيمان التاريخي حسب كانط أنّ الحاكم الآمر فيه هو الله ويجب إرضاءه بأيّة وسيلة كانت.

2. مبررات نشأة الدين التاريخي:

يعدّ الوحي بأنواعه (اليهودية، المسيحية، الإسلام) واقعة موجودة في تاريخ البشرية باستمرار، فكان الناس يتداولونه عن طريق النقل والتقليد من أجل المحافظة على بقائه للأجيال اللاحقة، فعندما نزل الوحي كان عبارة عن واقعة تاريخية دينية منذ القدم، إلا أنّ الالتزام في الإيمان التاريخي هو الالتزام بالخدمات والامتثال والطاعة السلبية لأوامر الوحي ولا يدخل رؤوس أهل الإيمان التاريخي أنهم عندما يحققون أوامر الله هو نفسه الطريق الأخلاقي، إلاّ أنّهم يجعلون من الله الحاكم الدنيوي هو الآمر وهم المنفذون لأوامره بهذا يكون دينهم دين تعامل مع الله وليس مع الإنسان فينشأ مفهوم الدين كعبادة إلهية.[2] هذا يعني أنّ هذا النوع من الأديان هو دين عبادة وخضوع ولا يسعى للاهتمام بالسلوك الأخلاقي الذي يحقق الود والتآلف بين البشر.

---

[1] غيضان السيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مرجع سبق ذكره، ص1.

[2] فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، المرجع سبق ذكره، ص49.

ومن خلال ما سبق يضيف كانط أيضا بخصوص هذا الموضوع أنّ نشأة الدين التاريخي أنتج معه تمزق الوحدة الإنسانية وذلك من خلال الأشكال الإيمانية المتضاربة والمتعارضة؛ فكل واحدة ترى الأخرى على حق هنا تشكل الصراع وضرب بقوة جذور السلام العالمي، وذلك بسبب أنّ معظم الخلافات والحروب التي وقعت سببها الرئيسي إثبات كل دين، أو عقيدة لنفسها، بغية توسيع دائرتها الخاصة واجتذاب التّبّاع إليها، وهذا ما زاد من الخلاف بين الأديان وكما أطلق عليها كانط العقائد؛ لأنّه يرى كل العقائد الدينية سواء اليهودية كانت، أم المسيحية، أو الإسلام، عقائد وليست أديان؛ لأنّ الدين عنده هو دين أخلاقي وحده، فبالبحث في علم اللاهوت نجد: أنّ هذا العلم هو إرساء أصول كل عقيدة حماية لها ودفاعا عنها في مواجهة عدو مهاجم، أو رافض، أو مشكك ناقد، ولهذا كانت نشأة علم اللاهوت من أجل الدفاع عن الدين ضد أي عدو مهاجم وتم بالفعل وهذا ما أثبته التاريخ، فالإيمان التاريخي ليس إيمانا حراً بل هو خدمة يتعلمها البشر فهو إيمان تاريخي.[1] أي أنّ هذا الدين مقيد بالقوانين والشروط والتعاليم التي يتلقاها من طرف فئة متعلمة، وأخيرا نقول أنّ الإيمان التاريخي هو إيمان يؤسس ذاته على كتب مقدسة تحميها فئة متعلمة ونرتبط به بالتعليم والتقليد المستمر.

3. نقد كانط لعقائد الدين التاريخي:

على غرار ما تمّ التّطرّق له نجد أيضا أنّ عقائد الدين التّاريخي لم تسلم من النّقد عند كانط حيث اعتبرها مجرد معتقدات دوجماطيقية؛ فالعفو والمعجزات والأسرار حسب كانط هي عند العقل النظري فوق طاقته، والعقل يعي عدم قدرته على ذلك وأنّه لا يستطيع إشباع مطلبه، والاعتقاد في مثل هذه المسائل نطلق عليه إيمانا دوجماطيقيا؛ لذلك ينتج عن الاعتقادات التعصب والوهم والخرافة والزلل؛ لأن كل استخدام للعقل المنير في مجال الدين يتوقف ولا نستطيع أن نجد له وسيلة لمعرفة هذه الوسائل المفارقة بشكل نظري.[2] فكانط يؤكد بهذا أنّ هذه العقائد في هذا الدين لا يمكن الاعتماد عليها في المعرفة الإنسانية كونها تقودنا للتعصب.

[1] فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مرجع سبق ذكره، ص44.

[2] المرجع نفسه، ص52.

كما أنّه يرفضها قطعيا في جميع مجالاتها النّظرية والعملية وحتى لو افترضنا أنّ لهذه الأفكار استعمال عملي فإنّنا ننتهي إلى تناقض استخدام فكرة العفو؛ مثلا يفترض افتراضا مسبقا قاعدة خاصة بالخير وبالتالي فإنّ العفو كخير أقصى لا يكون فعلنا الخاص ولكنه موجود آخر هو الله؛ إذن لا نستطيع أن تأخذ هذه العقائد المفارقة من الاستخدام العلمي لأنّ تأسيس الدين الأخلاقي لا يقوم على العقائد بينما كل المعجزات تدل على الخطأ وتؤكد عدم الاعتقاد الأخلاقي.[1] فالإيمان التّاريخي خطر على العالم لأنّه يهدد الحرية والسّلام لذلك سعى كانط لتقديم دين آخر يحقق السلام العالمي.

المبحث الثاني: نقد الكانطية وأثره على الفلسفات الحديثة والمعاصرة

وفي هذا الصدد نجد في الأخير إلى أنّ الفلاسفة قد انقسموا واختلفوا في آرائهم ما بين مؤيد ومعارض.

المطلب الأول: مؤيدي التصور الكانطي للدين:

1. آرثر شوبنهاور:

بعد الحديث عن الفلسفة النقدية الكانطية في الصفحات السابقة الذكر بتوسع وتفصيل وبالأخص ما يخدم موضوعنا؛ فالآن حديثنا يصب حول أهم الفلاسفة الذين نقدوا إيمانويل كانط وفلسفته النقدية الحديثة التي قدمها، ومن بين هؤلاء نجد الفيلسوف الألماني شوبنهاور الذي أعطى نقدا لا نقول نقدا هداما بل من وجهة أخرى يراها شخص بعينه فهو لم يهتم ب "نقد العقل الخالص" من باب الهدم، بل اعتبر نفسه الوارث الشرعي لهذه الفلسفة، حيث كان من **واجبه تصحيح الخاطئ وإضافة النقص فيها** وهكذا حتى تكتمل وتصبح بأنه يمكن تقديمها بصورتها الصحيحة لها. فشوبنهاور **ليس ضد كانط** بل كان **محبا له ويعتبره من كبار الفلاسفة** الأمان، إضافة إلى أنّه قرأ طبعات كتباه نقد العقل الخالص فقدم سبب نقد له بقوله: «لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر، وطبقا لهذا فقد **عممت**

[1] فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، المرجع سبق ذكره، ص52.

ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني وكل التمظهرات الأخرى؛ يعني أنّ الوجود في ذاته هو حرية مطلقة وما هو إلى ذلك إرادة».[1] معنى هذا أنّ شوبنهاور قد قدّم رؤيته النقدية في النقائص التي عثر عليها في فلسفة كانط وأكملها.

كما نجد الألماني شوبنهاور قد أعطى مجموعة من النقاط التي ارتكز عليها أثناء نقده لفلسفة كانط وأجملها في الآتي:[2]

- إشكال التماثل الهندسي.
- إشكال عدم التحديد الدقيق للعقل.
- تجاهله المعارف الحسية على حساب المعرفة النظرية.
- عدم ضبطه للمفاهيم التي كان يستعملها، حيث يستعملها بمعان أخرى في بعض الأحيان.
- العقل والسيطرة على الآخرين؛ يقول: «ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرقا ووسائل غير محمودة بنية سيئة وخبيثة وبتخطيط محكم للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك ويهاجم بخبث كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها ويصبح بذلك مستعمرا غاشما ولا يفكر في كون عمله غير قانوني، بل لا يخطر على باله أنّ عمله غير إنساني، يدمر كل ما قد يكون عقبة أمام تحقيقه أهدافه ولا يشعر بالرحمة تجاه ملايين البشر الذين يدمر ويدفعهم للموت وإسالة الدماء، ويقوم في ظل كل ذلك بجزاء أتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم، ويحقق أهدافه بهذه الطريقة».
- الشيء في ذاته؛ وهي التي عارضه شوبنهاور حيث عد وجود الشيء في ذاته خارج التجربة، ولهذا السبب لا يمكن معرفته، وعلى الرغم من اتفاقهما معا في فكرة كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته، لأن المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه أن تحس به،

---

[1] حميد لشهب، شوبنهاور ناقدا كانط استحالة معرفة الشيء في ذاته خارج التجربة، مجلة الاستغراب، 2017م، الجزائر، ص263.

[2] المرجع نفسه، ص ص264-266.

فبذلك يؤكد أنه في الإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته. فبملاحظة ذواتنا يمكننا التأكد من وجودنا وكيفية عيشنا هذا الوجود، ففي ذواتنا نتعرف على الإرادة وأشياء أخرى.

كما أعطى الألماني سببا ودافعا رئيسيا جعله ينقد هذه الفلسفة وهذا الفيلسوف بالتحديد، هو: «فتح نافذة على الفكر الفلسفي لهذا المفكر الذي لم يصل الساحة الثقافية والفلسفية العربية والإسلامية عنه إلا الشيء القليل، على أمل الإسهام بهذا في إكمال وعينا بالغرب فكرا وفلسفة وعدم التهريج لهذا الفيلسوف عوض الآخر، بل بأخذ مواقف حاسمة مما روجه ويروجه الغرب عن العرب والمسلمين».[1] فهذا الفيلسوف قد أعطى للساحة العربية الإسلامية نافذة من أجل إكمال الوعي الغربي ولو بالقليل الموجود.

2. جاك دريدا:

أمّا موقف دريدا فقد كان تفكيكيًّا، لأنّنا نجده قد أشرف في إحدى ندواته مع جيانيفاتيمو حول "الدين في عالمنا" في جزيرة كابري الإيطالية سنة 1994م، نتكنّه تفكيكية متكاملة لكتاب كانط المعنون ب: "الدين في حدود مجرد العقل"؛ فقلد أوضحت تفكيكية دريدا بأنّها تقوم على تصوّر جوهري مفاده أنّه ليس هناك من تنافر بين رجعة الديني في أنماطه المختلفة والعقلانية، إنّ هناك تجليا لتحالف غرائبي بين العقل الحديث والدين... وكانط قد دعّم هذا التحالف في كتابه الدين في حدود مجرد العقل" بعدها يذهب بنا دريدا إلى تصور آخر لكتاب كانط إذ يقول إنّ **الدين المسيحي ينفرد بكونه الدين الأخلاقي بامتياز**، وإنّ **المسيح هو المثل الأعلى للأخلاق الصرفة.**[2] فمن خلال ما سبق نجد أنّ تفكيكية دريدا تصيغ لنا كانط صياغة مسيحية أصلية؛ وذلك من خلال محاكاة لغة العقل الفلسفي.

---

[1] حميد لشهب، شوبنهاور ناقدا كانط استحالة معرفة الشيء في ذاته خارج التجربة، مرجع سبق ذكره، ص266-267.

[2] الأنترنيت:www.mominoun.com، مقال لكمال طيرشي، راهنية فلسفة الدين الكانطية في واقعنا المعاصر، مؤسسة دراسات وأبحاث، العدد28، 2015م، ينظر: يوم: 2023/05/04م، على الساعة: 12:28.

المطلب الثاني: معارضي التصور الكانطي للدين:

1. جون ستيوارت ميل:

ينتقد الفيلسوف النفعي جون ستيوارت ميل كانط لعدم إدراكه أنّ القوانين الأخلاقية مبررة من خلال حدس أخلاقي قائم على المبادئ النفعية (يجب البحث عن أكبر فائدة لأكبر عدد)، فقد رأى ميل بأنّ **أخلاقيات كانط لا يمكنها تفسير سبب خطأ بعض الأفعال دون اللجوء إلى النفعية كأساس للأخلاق**، اعتقد **ميل بامتلاك مبدأ المنفعة لأساس حدسي أقوى من اعتماد كانط على العقل**، ويمكنه أن **يفسر بشكل أفضل سبب صواب أو خطأ أفعال معينة.**[1]

2. جان بول سارتر:

رفض جان بول سارتر الفكرة الكانطية المركزية القائلة بأنّ الفعل الأخلاقي يتألف من إطاعة المبادئ التي يمكن معرفتها بشكل تجريدي والتي تكون صحيحة بشكل مستقل عن الموقف، أي مستقلة عن الزمان والمكان والسياق التاريخي والاجتماعي والسياسي، وهو يعتقد أنه على الرغم من أنّ **الإمكانية ومن ثمقابلة للتعميم، هي مكون ضروري للفعل، فإنّ أية نظرية أخلاقية تتجاهل أو تنكر النمط الفريد لوجود الأشخاص، أو لظروفهم ستدحض نفسها بنفسها.**[2]

3. ميشيل فوكو:

[1]الأنترنيت:https://www.hindawi.org، يوم: 2023/04/15م، على الساعة: 14:03.

[2]المرجع نفسه.

على الرغم من أنّ ميشيل فوكو كان يعتبر نفسه منحدرا من ذات مدرسة الفلسفة النقدية التي وضعها كانط، إلاّ أنّه **رفض محاولة كانط لوضع جميع الحالات والقيود العقلانية في نفس السياق.**[1]

4. فريدريتششيلر:

لقد كان لشيلر نقد آخر على غرار العديد من الفلاسفة الذين نقدوا كانط ونجده في كتابه قد شكل شيلر"**الصورية الأخلاقية والأخلاق المادية للقيم**" كاثدرانية عظيمة وعبقرية نافذة في نقده لكانط، والتّحليل الفينومينولوجي الصعب للعواطف مصارعا في كل مرة الفكرة الكانطية المتعلقة بأنّ **الأخلاق الصورية وحدها الأخلاق القبلية المستقلة عن كل خبرة، والتي لها القدرة على تأسيس أخلاق الواجب في شكله الكوني** "اعمل كما لو كان عملك قانونا عاما للطبيعة أو قانونا كونيا"، فكل الأخلاق المادية في نظره أخلاق تجريبية تهتم بالمنفعة واللذة والمحسوسات، وبالتّالي فهي تعارض وبشدة الصورية والعقلانية الإلزامية من وجهة نظر كانط.[2] **فشيلر ينظر لنظرية كانط على أنها مغلقة وصعبة الفهم**، كما أنها معقدة جدا، ضف إلى أنّها نظرية ترفض التجربة وذلك راجع لطبيعة العصر الذي عاش فيه الفيلسوف الألماني فهو عصر لا يؤمن إلا بالعقل وقوته.

فالنقد الشيلري يتمحور بشكل أساسي حول مضمون الفلسفة الأخلاقية الكانطية المؤسسة على فكرة عزل القبلي وجعله يتمحور حول العقل فقط، وبالتالي إقصاء كل إمكانية لإقامة أخلاق قبلية ذات محتوى أو مضمون مادي للقيم، من هنا تأتي فكرة التجاوز الشيلري لهذه المفاهيم والبحث عن قاعدة جديدة صلبة لتأسيس أخلاق مادية معتمد على منطق القلب بمفهومه الباسكليlogique du coeur ونظام الحب الأغسطيني، وأيضا منطق العقل ونظام

---

[1] الأنترنيت:https://www.hindawi.org، يوم: 2023/04/15م، على الساعة: 14:03.

[2] هشام مصباح، ماكس شيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2، د ت، ص127.

الفكر.[1] فالفلسفة الكانطية التي تنادي بعزل القبلي وحصرت جوانبها في العقل فقط هو غلق وتمرد للبيئة الصعبة التي عاش فيها كانط.

5. جورج فيلهلم فريدريش هيجل:

قدم الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فريديريتش هيجل انتقادين رئيسيين للأخلاق الكانطية، لقد جادل **أولا بالأخلاق الكانطية لا تقدم معلومات محددة حول ما يجب على الناس فعله، لأنّ قانون كانط الأخلاقي هو مبدأ عدم التناقض**؛ أي أنّ **الأخلاق عند كانط تفتقر إلى أي محتوى وبالتالي لا يمكن أن تشكل مبدأ أعلى للأخلاق**، ولتوضيح هذه النقطة قدم هيجل وأتباعه عددا من الحالات التي لا تقدم فيها صيغة قابلية التعميم لكانط إجابات ذات معنى، أو تعطي إجابات خاطئة بشكل واضح. استخدم هيجل مثال كانط في الثقة بأموال رجل آخر ليقول إن صيغة كانط لقانون قابلية التعميم لا يمكنها تحديد ما إذا كان النظام الاجتماعي للملكية أمرا جيدا أخلاقيا أم لا، لأن أي من الجوابين يمكن أن ينطوي على تناقضات، كما استخدم مثال مساعدة الفقراء، فإذا ساعد الجميع الفقراء فلن يتبقى فقراء محتاجين للمساعدة، لذا سيكون الإحسان مستحيلا إذا تم تعميمه مما يجعله غير أخلاقي وفقا لنموذج كانط.

كان نقد هيجل الثاني هو أنّ **أخلاق كانط تجبر البشر على خوض صراع داخلي بين العقل والرغبة**، وبالنسبة لهيجل فمن غير الطبيعي أن يقمع البشر رغباتهم ويخضعونها للعقل، هذا يعني أنّه ما لم تتم معالجة التناقض بين المصلحة الذاتية والأخلاق فإنّ أخلاق كانط لا يمكن أن تعطي البشر أية دوافع كي يكونوا أخلاقيين.[2]

---

[1] هشام مصباح، ماكس شيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية، المرجع السابق، ص 127.

[2] الأنترنيت: https://www.hindawi.org، يوم: 2023/04/15م،على الساعة: 14:03 د.

فاعتراض هيجل لكانط يمكن توضيحه في مجموعة من النقاط وقد اعترف الفلاسفة الذين عاصروه أنه لا أحد يمكن تاهل دروس هيجل في نقد الأخلاق الكانطية؛ وتتمثل هذه النقاط في الآتي:[1]

– صورا نيتها فكانط يعتبر أنّ القانون الأخلاقي لا يكون كونيا، وأهلا لقيادة الكائنات العاقلة إلا إذا كان قانونا صوريا مفرغا من كل مضمون مادي أو تجريبي.

– صرامتها الإقناعية والمونولوجية، التي لا تأخذ بعين الاعتبار النتائج والآثار الثانوية، فهيجل خلص إلى أنّ الأخلاق من النمط الكانطي متخصصة في مسائل التبرير بينما تترك مسائل التطبيق مفتوحة.

– عجز الإرادة نظرا إلى أنّها حبيسة الفرق الموجود بين مقولات الواجب والميل، العقل والحساسية ما يجعلها تعاني عقما في الممارسة.

6. فريديريك نيتشه:

هذا، وكما يرفض نيتشه النقد الكانطي فإنه يرفض أيضا الأخلاق الكانطية التي تمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق الفلسفية في العصر الحديث، ويعتبرها هي **الأخرى زائفة وسلبية.** ويتجه نيتشه في نقده للأخلاق الكانطية أول ما يتجه إلى فحص أساسها ونعني به "الآمر المطلق" أو "الآمر القطعي" وهو الذي يقول في كتابه العلم المرح: "وها أنتم أولاء تعجبون بالآمر المطلق في داخلكم، وبمتانة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا؟ وبمطلقية الإحساس بأنّه في هذا يجب على الآخرين أن يحكموا مثلي أنا، إنّه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني، وأنها الأنانية العمياء خسيسة... لأنّها تكشف أنّك لم تجد نفسك بعد، وأنّك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا.. أنّ الذي لا يزال يحكم بأنّه في الحالة كذا يجب على كل واحد أن يفعل كذا.

---

[1] عروسي صليحة، طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية، مذكرة ماستر، جامعة محمد بوضياف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، المسيلة، الجزائر، 2016م/2017م، ص ص191-193.

وإنّ تأكيد كانط على أنّ ما يكون مقبولا أخلاقيا هو ما يكون مقبولا للجميع هو زيف أو خطأ؛ لأنه بالنسبة لنيتشه لا يمكن أن توجد أخلاق مطلقة إلا إذا كان البشر من طبيعة واحدة وهذا الشيء غير صحيح.[1]

أمّا أثناء نقده للدين فإنّ نيتشه يرى أن العلة في ذلك ترجع إلى الصلة العميقة بالدين لكانط، ففلسفة **كانط تعد في نظر نيتشه استمرار للدين** ولهذا فنقد نيتشه للفلسفة الكانطية يطالها بوصفها، وبالأساس لاهوتا مخادعا واحتياليا، أي **بوصفها انحطاطا يقول نيتشه: " أنّ الانحطاط الألماني في شكل فلسفي هو كانط".**[2]

المطلب الثالث: التأثير الكانطي في الفلسفات الحديثة والمعاصرة

إنّ ظهور فلسفة كانط غيرت طبيعة الفلسفة الحديثة جذريا، وأثرت في الفلسفة المعاصرة فأحدثت ما سماه الفلاسفة الثورة الكوبيرنيكية في مجال المعرفة، سواء على مستوى المنهج أو التصور أو المضامين والنتائج، فكانط قد شكل فلسفة نقدية اتسمت بالنقد نقد العقل وتبيان حدوده ونقد المعرفة، بإبراز شروط أمكان تحققها، انتقد الخلط بين مجال المعرفة النظرية والتطبيقية، حيث العلوم الطبيعية والمجال الديني الأخلاقي، دافع باستماتة عن العقل الأنواري المنفتح، وفضح تناقضات الفكر الميتافيزيقي، كاشفا عيوبه وأوهامه وتهافته، واصفا الميتافيزيقا بالعجوز الشمطاء التي تتباهى بجمالها، وقد صارت الآن منعزلة عن العلوم تئن في صمت بينما العلوم الطبيعية تنقد وتتقدم بشكل رهيب.[3]

كما نجد كانط في فلسفته قد انتقد الأخلاق السائدة هدفه إعادة فهم وتأويل علاقة الدين بالفلسفة والدين بالإنسان؛ منتقدا الممارسة الدينية الجوفاء، ساعيا إلى إعادة تأسيس الدين على ضوء مبادئ الأخلاق العملية، حيث العقل العملي والإرادة الخيرة والأوامر الأخلاقية المطلقة

---

[1] الأنترنيت: https://hekma.org،جمال مفرج، نيتشه وحدود النقد الكانطي، يوم: 2023/04/14م، على الساعة: 14:31.

[2] زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، (د ت)، ص ص181-182.

[3] الأنترنيت:www.hekma.org، محمد لمعمر، فلسفة كانطوالكانطية الجديدة، حكمة، 2021م، على الساعة: 16:27د.

وغير المشروطة بمنفعة ذاتية أو غيرية، وهذه الطريقة قد اعتمدها في وطبقها الفيلسوف الألماني في مجال السياسة.[1]

لذلك قد نتجت عدة أسباب أدت إلى ظهور وميلاد الكانطية الجديدة فهناك أسباب سياسية تجلت في إخفاق ثورة1840م، حيث تم إبعاد القضايا السياسية والاجتماعية من مقررات الجامعات، وتضييق الخناق الفلسفي وما صاحب ذلك، من اعتراف بالمسيحية كإيديولوجيا مؤسسية للدولة، مع ضرورة التصريح العلني بالإنتماء إلى إحدى المذاهب المادية، وكل هذه التحولات أدت لإعادة ربط الصلة بالفلسفة الكانطية خصوصا في الشق المتعلق بالدين، لأنّ كانط لا يعادي الدين وإنما يدعوا إلى إصلاحه وجعله تابعا للأخلاق، وتلك هي الحداثة الدينية بالنسبة لكانط (حداثة تنقلنا من دين الاستبداد الروحاني القائم على الأوهام الدينية من جنس الحماسة والخرافة والإشراق والخوارق، إلى دين الجماعة الإتيقية الكونية القائم على العقل الأخلاقي المحض وعلى حسن تدبير للحرية الأصلية في الإنسان نفسه.[2]

فالكانطية الجديدة كانت واضحة في مسألة الدين المؤسساتي، بمعنى أنها انتقدت الدين الرسمي للدولة لأنه يقدم تصورات جوفاء وشمولية حول العالم، وأن رغبة رجال الدين في التحكم في العلم ليس في صالح العلم أو الدين، فالدين المؤسساتي يحتكر النص الديني ويؤوله لتحقيق أغراض سياسية تتماشى ومنطق السلطة الحاكمة، واستثماره لتحقيق أهداف سياسية بعيدة عن جوهره.[3]

خلاصة:

---

[1] الأنترنيت:www.hekma.org، محمد لمعمر، فلسفة كانطوالكانطية الجديدة، حكمة، 2021م، على الساعة: 16:27د.

[2] المرجع نفسه.

[3] محمد لمعمر، فلسفة كانطوالكانطية الجديدة، حكمة، 2021م، www.hekma.org، على الساعة: 16:46د.

وكخلاصة لهذا الفصل يتجلى للباحثة أنّ: كانط قد قدّم العديد من الموضوعات الموجودة في التيارات المعاصرة، حتى في الأشكال التي لا تزال تتخذها إلى يومنا هذا، ورغم ما عانته الكانطية في القِدَمِ إلاّ أنّ الكانطية الجديدة هي يمكن مقارنتها بأكبر وأعظم فلاسفة الغرب أمثال: "أفلاطون وأرسطو"، وأنّها تعدُّ كمرجع أساسي للفلسفات الحديثة والمعاصرة أيضا.

خاتمة

خاتمة:

وكخاتمة هذه الدّراسة يمكن القول:

– أنّ الدين عند كانط هو الشّعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية، أي معرفة جميع الواجبات من المخلوق نحو الخالق، أو واجبات الإنسان نحو خالقه (الله) وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه.

– أنّ النقد أساس في العلوم الإنسانية؛ فلا يمكن محوه في أي علم من العلوم سواء الفلسفة أو الفن أو الأدب أو التاريخ...الخ، فكانط في موقفه هنا قد طبق منهجا خاصا به وهو المنهج النقدي الذي طبقه على الفلسفة فتناول فيه نظرية المعرفة، والأخلاق، والفن، والميتافيزيقا، وغيرها من القضايا الفلسفية التي سار بها في فلسفته النّقدية حتى بلغت أوج النضج في كتابيه: "نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي".

– كما نجد كانط يرى أنه من المستحيلات تأسيس الأخلاق على الواقع والتجربة؛ هذا لأنّ الأخلاق تحتاج لقوانين ومبادئ تخضع لها وتتحكم فيها ثابتة مطلقة، والإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيرا في ذاته، أو خيرا مطلقا، أو خيرا غير مشروط؛ لأنّها خيرة في كل الظروف ومهما كانت الأحوال وهذه الإرادة الخيرة تستعين بفكرة الواجب، ذلك أنّ الإرادة التي تعمل وفقا للواجب هي إرادة خيرة، والواجب هو ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون الأخلاقي.

– كما أكد كانط أنّ الطريق والسبيل الحق والصحيح الموصل للأخلاق هو الطريق النقدي؛ لأنّ النقد يبحث في العقل نفسه لا في الأشياء ملتمسا المبادئ الأولى للمعرفة النظرية والحياة العملية. كما لم يأت هذا المشروع النقدي الديني الأخلاقي من فراغ بل قدمه كانط ترجمة لحياته وتجاربه الشخصية.

– ضف إلى ذلك أنّ كانط قد قدّم في مشروعه عقد صلة بين الأخلاق والدين؛ فلتحديد مفهوم الدين عند كانط لا بد من ربطه بالأخلاق، ذلك أنّ الأخلاق تقودنا حتما إلى الدين، فتتسع الأخلاق وتصبح فكرة مشروع أخلاقي عظيم وقدير خارج الإنسان، وهذا ما جعل

الفلسفات الحديثة تعيد الاطلاع على مشروعه النقدي الديني الأخلاقي الذي أرسى دعامة الإنسان.

- وأخيرا وليس بآخر، ورغم كل الانتقادات الموجهة للفيلسوف الألماني إلا أنّه كان ولا زال مصدرا لا ينضب للمشاكل والأفكار، وهو وكما يضيفه البعض مع كل من "أفلاطون وأرسطو"، وكلّهم يشكّلون الثالوث العظيم للفكر الفلسفي الغربي.

- كما عُدّ موضوع الدين عند كانط من أهمّ المواضيع التي عادت لها الفلسفات الحديثة والمعاصرة، كون كانط لا يعادي الدين بل هدفه الأسمى إصلاحه بالإرادة الخيرة لا بالتخويف، وتقييده بتقاليد وشرائع قديمة لا يجد فيها حريته المطلقة.

التوصيات:

خلافا عن النتائج المقدمة أعلاه، يوصي الباحث بعيدا عن هذه الدراسة بعض الموضوعات التي تفيد في إثراء البحث العلمي وتزيد من جذب انتباه القراء والباحثين مستقبلا، ومن بين تلك الموضوعات؛ لدينا:

- مفهوم الدين عند الفلاسفة الغرب.
- العلاقة بين الدين الإسلامي والديانات الأخرى (المسيحية، اليهودية) من حيث الماهية والمفهوم.
- أثر الديانة الغربية على المسلمين العرب.
- تلقي الديانات الغربية لدى الفلاسفة العرب.

وبحثنا هذا أكملناه وبعون الله أتممناه، وبقولنا ختمناه وآخر كلامنا نشكر كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد ولو بكلمة طيبة أو دعاء.

تمّ بحمد اللّٰه.

قائمة المصادر والمراجع

***القرآن الكريم برواية حفص.**

المصادر والمراجع:

أ. المصادر:

1) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسـيكني، جداول للنشـر والتوزيع، لبنان، 2012م.

2) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم مهنا، مركز دراســات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1981م.

3) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، مركز دراســات الوحدة، (د ط)، بيروت، 2008م.

4) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موســـى وهبة، مركز الانتماء القومي، ط1، بيروت، لبنان، (د ت).

5) إيمانويل كانط، تقديم لمحاضـرات في الجغرافيا الطبيعية، ضـمن نصـوص فلسـفية، تر: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، القاهرة، (د ت).

6) إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2002م.

7) إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: محمد فتيحي شنيطي، دار النهضـة العربية، ط1، بيروت، 2009م.

8) إيمانويل كانط، في التربية وإجابة عن ســؤال: ما التنوير؟، تر: جوزيف معلوف، دار الرافدين، ط1، بغداد، العراق، 2022م.

ب. المراجع:

1.الكتب:

1) إبراهيم زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، (د ط)، مصر، 1969م.

2) إبراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، (د ط)، مصر، (د ت).

3) إبراهيم مصطفى إبراهيم، أفكار ورجال الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، (د ط)، الإسكندرية، القاهرة، 2011م.

4) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج1، مكتبة الخانجي، (د ط)، القاهرة، (د ت).

5) الألوسي خسام محي الدين، التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1989م.

6) أمل مبروك، فلسفة الدين، الدار المصرية السعودية، للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2009م.

7) أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة من كوبرنيق إلى هيوم، دار الفرابي، ط1، بيروت، لبنان، 2009م، ص168.

8) برهيية إميل، تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1980م.

9) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء، (د ط)، القاهرة، 1998م.

10) رياض شريم، الفلسفة الحديثة مذاهب وتيارات، وزارة الثقافة، ط1، عمان، الأردن، 2021م.

11) زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، (د ت).

12) زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة الهنداوي، (د ط)، المملكة المتحدة، 2020م.

13)زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1982م.

14) سـليمان دنيا، التفكير الفلسـفي الإسـلامي، مكتبة الخانجي، (د ط)، القاهرة، 1967م.

15) السواح فراس، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، ط4، دمشق، سورية، 2002م.

16) الشـريف زيتوني، مشـروع الميتافيزيقا من الناحية المنطقية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1998م.

17) الشـيخ كامل محمد محمد عويضـة، عمانويل كانط شـيخ الفلسـفة في العصـر الحديث، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1993م.

18) عبـد الرحمن بـدوي، الأخلاق النظريـة، وكـالـة المطبوعـات، ط2، الكويـت، 1985م.

19) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، (د ط)، القاهرة، 1969م.

20) عبد الرحيم العلام، في مفهوم الدين، مؤسـسـة مؤمنون بلا حدود للدراسـات والأبحاث، قسم الدين وقضايا المجتمع، (د ط)، الرباط، 2014م.

21) عبد الله دراز، الدين (بحوث ممهدة لدراسـة تاريخ الأديان)، مطبعة الحرية، بيروت، (د ت).

22)غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، لبنان، بيروت، 2019م.

23) غيضـان سيد علي، الدين الأخلاقي في مقابل الدين التاريخي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الدراسات والأبحاث، (د ط)، الرباط، (د ت).

24)فرج الله عبد الباري أبو عطا الله، نشـأة الدين والتدين بين التوحيد والتطور، مكتبة الأزهر، ط2، طنطا، 2002م.

25) فلاح العابدي، الدين والفلسفة وجدلية العلاقة بينهما، سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية، ط1، إيران، 1993م.

26) فويرباخ لودفيج، ماهية الدين قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، تر: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، (د ط)، القاهرة، مصر، 2007م.

27) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط1، مصر، القاهرة، 1966م.

28) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد عبد الهادي أبي ريدة، مطبعة حسان، ط2، القاهرة، 1978م.

29) محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة، دار الثقافة العربية، د ط، القاهرة، 2002م.

30) محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة الإسلامية دراسات ونصوص، مكتبة الفلاح، ط1، الكويت، 1986م.

31) مراد وهيبة، المذهب عند كانط، تر: نظمي لوقا، مكتبة أنجلو المصرية، (د ط)، القاهرة، 1974م.

32) مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية السعودية، ط4، القاهرة، 2005م.

33) مهران محمد، فلسفة برتراند راسل، مجلد2، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1989م.

34) نديري رفيق، الفلسفة الإسلامية المعاصرة ودواعي التجديد، مركز نماء للبحوث والدراسات، (د ط)، نعامة، الجزائر، (د ت).

35) هشام مصباح، ماكس شيلر ونقد الأخلاق الصورية الكانطية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2، د ت.

36)ولتر ستيس، الزمان والأزل–مقال في فلسفة الدين، تر: زكريا إبراهيم، منشورات مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م.

37) يحيى الهويدي، الدين والأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، (د ب)، 1986م.

38) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د ت).

39) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، (د ط)، القاهرة، 1959م.

2. المعاجم:

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د ط)، القاهرة، مصر، 1979م.

2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، تح: هارون عبد السلام، دار الفكر، 1979م، مادة (د ي ن).

3) ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار المعارف، د ط، القاهرة، 1119م، مادة (د ي ن).

4) أبي البقاء الحسني، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، لبنان، 1998م.

5) تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد المرتضي الحسيني الزبيدي، ج1، تح: علي هلالي، مطبعة حكومة الكويت، ط2، الكويت، 2004م.

6) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، (د ط)، تونس، (د ت).

7) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982م.

8) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة–المناطقة–المتكلمون–اللاهتيون–المتصوفون)، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان، 2006م.

9) ميخائيل أنور، معجم مصـــــطلحات هيقل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، (د ط)، 2000م.

10)ميخائيل أنوود، معجم مصـــــطلحات هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، القاهرة، (د ت).

11)ميشـيل دنكين، معجم علم الاجتماع، تر: إحســان محمد الحسـين، دار الرشـيد للنشر، (د ط)، بغداد، 1980م.

3. المجلات والموسوعات:

1) أحمد بن عبد الحليم، الكانطية في الفكر العربي المعاصر، مجلة أوراق فلسـفية، القاهرة، 2015م.

2) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية السنة الرابعة، دار قباء، العدد7، القاهرة، 1998م.

3) حميد لشهب، شوبنهاور ناقدا كانط استحالة معرفة الشيء في ذاته خارج التجربة، مجلة الاستغراب، الجزائر، 2017م.

4) خضـر إ. حيدر، إيمانويل كانط الفيلسـوف الشـاهد على الحداثة والناقد لعيوبها، مجلة الاستغراب، لبنان، 2017م.

5) صــابرين زغلول، فلسـفة كانط بين ثغرات الإلحاد والإيمان العقلي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد86، جامعة عين الشمس، 2018م.

6) عامر عبد زيد الوائلي، موسـوعة الفلسـفة الإسـلامية جدل الأصـالة المعاصـرة، ج1، ابن الندين، ط1، بيروت، لبنان، 2016م.

7) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسـة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984م.

8) غريزي وفيق، عمانويل وفلسفته النقدية، مجلة تحولات، العدد:25، 2008م.

9) فريد بونيفة، إشكالية التدين في الوطن العربي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد15، 2015م.

10) محمد عبد الله الخالدي، نظرية العلم والمعرفة عند كانط، مجلة مداد الآداب، العدد الثاني والعشرون، جامعة بغداد.

11) مهناوي سهير، فلسفة الأنوار عند كانط، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2015-2016م.

12) ناصر الحلواني، فلسفة العصور الوسطى، موسوعة ستانفورد للفلسفة، (د ط)، (د ب)، 2020م.

4. الرسائل الجامعية:

1) ابن عبد المولى نصيرة، الطقوس البدائية وعلاقتها بالممارسات الدينية المعاصرة زيارة الأضرحة في الجزائر أنموذجا، مذكرة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، السانيا، 2012م-2013م.

2) بشرى براهمية وابتسام بوترعة الدين في فلسفة كانط، مذكرة ماستر، جامعة 08ماي1945م، قالمة قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2018م-2019م.

3) عبد الحليم بن حجبة، القيمة الأخلاقية بين المطلق والنسبي دراسة تحليلية نقدية لنظرية القيم الأخلاقية عند كانط، رسالة ماجستير، 2013م.

4) عروسي صليحة، طبيعة الأخلاق في فلسفة كانط النقدية، مذكرة ماستر، جامعة محمد بوضياف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، المسيلة، الجزائر، 2016م/2017م.

5. المواقع الإلكترونية:

1) https://alfalsafah.com
2) https://ar.m.wikipedia.org
3) https://ar.m.wikisource.org
4) https://www.bible.com

5) https://www.hindawi.org

6) www.hekma.org

7) www.islamweb.net

8) www.mominoun.com

الملخص:

توصلت هذه الدراسة الموسومة بعنوان: "مفهوم الدين عند كانط" إلى أنّ التصور الكانطي للدين كان تصوّراً فريداً، حيث تطرّق إلى الدين من منظور أخلاقي؛ فهو يرى أنّ الدين الفعلي والحقيقي يكمن في أداء الواجب باعتبار أنّ تلك الواجبات أوامر إلهية، وبهذا يُبشِّر بدين من إبداع "كانط" هو الدين الأخلاقي الذي يربط الأخلاق بالدين.

الكلمات المفتاحية: كانط، الدين، الإله، الأخلاق.

Abstract:

The study marked by kant′s concept of religion concluded that the kantian conception of religion was unique, as it touched on religion from a moral perspective, as it sees that the actual and real religion lies though the performance of duty, given that these duties are divine commands, and thus preaches a religion wich connects morality with religion.

Keywords: kant, religion, god, ethics.